Die philosophische Bedeutung

der

Trinitätsidee.

Von

Dr. Ludger Suing.

Mit Genehmigung des Hochwürdigsten Bischofs von Paderborn.

Paderborn, 1858.

Druck und Verlag von Ferd. Schöningh.

Vorwort.

Die zahlreichen, tief eingreifenden Gegensätze, in denen die Philosophie der gegenwärtigen Zeit auseinandergeht, machen es unumgänglich nothwendig, einer Schrift philosophischen Inhalts ein Vorwort zur vorläufigen Verständigung über den allgemeinen Standpunkt des Verfassers vorauszuschicken. Zu diesem Zwecke wollen wir im Folgenden kurz unsere Stellung bezeichnen.

Die Philosophie hat thatsächlich die Erfahrung, den unmittelbar gegebenen Inhalt des Denkens zu ihrer Voraussetzung. Der philosophirende Geist kann sich zwar seiner unmittelbaren Erkenntniß gegenüber zweifelnd verhalten, er kann in seiner Freiheit mehr oder weniger das gewöhnliche Bewußtsein umgestalten, allein der Zweifel selbst ist doch nur möglich unter Voraussetzung eines Glaubens, der bezweifelt wird, und jeder freien Selbstbewegung des Geistes geht die unmittelbar und positiv gegebene Erkenntniß und der Glaube daran vorher. Der Geist ist also trotz seiner freien Thätigkeit immer gebunden an eine Objektivität, die von seiner Freiheit nicht gesetzt ist. Die Philosophie ist bedingt durch ein Denken, welches mit seinen Gesetzen und Bestimmungen früher da war, als sie selber.

Alle Prinzipien, die man für die Philosophie aufstellen mag, wurzeln in dem Boden des unmittelbaren Bewußtseins, welches faktisch niemals verlassen wird. Man kann das unmittelbare Bewußtsein umgestalten und verkehren; aber man besitzt es dann eben als verkehrtes. Ein ganz neues Bewußtsein zu machen ist ebenso unmöglich, als es dem Menschen unmöglich ist, sich selbst ein neues Sein zu geben. Das Sein, wie das Bewußtsein kann durch Aenderung nur verderbt und verkehrt werden. Der Mensch lebt nur auf dem Boden des Gegebenen. Wenn man daher auch

sagen wollte, das Denken und sein objektiver Inhalt seien in ihrem Grunde und Wesen ein und dasselbe, und im Bewußtsein setze das Eine Sein sich nur als Bewußtes, es erzeuge also in Wirklichkeit sich rein aus sich selbst, die Philosophie sei deshalb nichts anderes, als die freie, selbstbewußte Wiederholung jenes unmittelbaren, unfreien Prozesses, der philosophirende Geist habe folglich reines Wissen, reine Freiheit ohne alle Gebundenheit an eine fremde Objektivität, so leuchtet doch hiergegen sogleich ein, daß in diesem Falle nicht von einer freien, bewußten Wiederholung, sondern nur von einer gänzlichen Umgestaltung des unmittelbaren Bewußtseins die Rede sein kann. Zudem ist ja auch diese Ansicht, eben weil sie nicht so ohne Weiteres gewiß ist, doch nur wieder eine Voraussetzung, die wir zum empirischen Bewußtsein hinzuthun und unter der wir dann dieses Bewußtsein betrachten, eine Voraussetzung, die wenigstens versuchsweise geglaubt werden muß, um zu sehen, ob ihre innere Nothwendigkeit nachgewiesen, ob mit ihrer Hülfe das empirische Denken zur Wissenschaft erhoben werden kann. Jedes philosophische Prinzip hat überhaupt erst dann wissenschaftlichen Werth, wenn es sich bewährt hat; das Wissen ist überhaupt erst dann vorhanden, wenn alle Wirklichkeit in und aus Einem Prinzip in widerspruchslosem, logischem Zusammenhang erkannt wird. Alle sogenannten Prinzipien, Fundamentalsätze, erste Gewißheiten, sie mögen falsch oder wahr sein, sind also nur empirisch gewußt, sind nicht philosophisches Wissen, sondern nur Glauben, wie sie denn auch immer nur aus dem Glauben, nämlich dem unmittelbaren Bewußtsein durch Abstraktion oder Imagination abgeleitet sind.

Unser unmittelbares, nicht durch unsere Freiheit gesetztes Bewußtsein ist also die Bedingung und Grundlage der Philosophie, nicht nur hinsichtlich des objektiven Inhalts, den die Philosophie aus seiner Unmittelbarkeit, aus seiner unbegriffenen Zufälligkeit, aus seiner unbegründeten Einzelheit zu einem zusammenhängenden System der ganzen Wirklichkeit zu machen hat, sondern auch hinsichtlich der rein logischen, allgemeinen Denkbestimmungen, die der Geist nur besitzt in dem Ganzen seines bestimmten und konkreten Erkennens. Ein Ganzes, ein System ist alles Erkennen, auch das unmittelbare, ein wenn auch noch unbegriffenes, unzusammenhängendes, ein wenn auch lückenhaftes und verworrenes System. Darum kann der philosophirende Geist niemals den Boden dieses Systems verlassen, und wenn er noch so sehr an ein Einzelnes sich anklammert, sei es nun das sich selbst erfassende Denken, das Ich, oder sei es die objektive Welt, das Nichtich, oder eine andere beschränktere oder weitere Abstraktion; faktisch bleibt das Einzelne immer eben ein Einzelnes, der Theil immer ein Theil von dem Ganzen des Bewußtseins, ein Glied, welches nur gewaltsam und willkürlich

aus dem System der unmittelbaren Erkenntniß losgerissen werden kann.

Da aber gleichwohl dieses System des unmittelbaren Bewußtseins nicht den Charakter der Wissenschaft hat, da es unbegriffen, unbegründet und wie zufällig sich aufdrängt, ja da es in so vielen Punkten verworren, unklar und unsicher ist, so ist auch der Zweifel wohl gerechtfertigt, und trotz des Glaubens, den wir dem unmittelbaren Bewußtsein zu schenken gezwungen sind, kann die Philosophie mit vollem Rechte fordern, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde und ganz neue Ideen als Prinzipien zum wahren Wissen aufstellen zu dürfen; denn das gewöhnliche Bewußtsein ist ja keineswegs blos unmittelbar und nur unwissenschaftlich, es ist keineswegs ein klares, ungetrübtes Glaubenssystem, sondern es ist mangelhaft, verwirrt, jener Einheitspunkt, um den Alles zum geschlossenen Systeme sich ordnet, ist verdunkelt, getrübt, verloren; da es aber dennoch seiner Natur nach ein System ist, so ist offenbar die erste Aufgabe der Philosophie, jenen Einheitspunkt, das Prinzip zu suchen, und damit auch so manche fehlende Glieder des Systems zu ergänzen, so manche Verwirrung aufzuhellen, den so vielfach verdunkelten und zerrissenen Zusammenhang wiederherzustellen. Die Philosophie muß also um ihrer Existenz und Möglichkeit willen neue, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde Ideen fordern.

Diese Ideen aber aus dem Boden der gewöhnlichen Erfahrung selbst gewinnen zu wollen, das Prinzip der Philosophie, den mangelnden Einheitspunkt aus diesem mangelhaften Bewußtsein selbst herzuleiten suchen, das ist offenbar nicht der richtige Weg; denn wenn das unmittelbare Denken unabhängig von der freien, philosophirenden Thätigkeit entsteht und als solches die Philosophie bedingt, dann kann auch die Philosophie das gestörte und verworrene und mangelhafte Bewußtsein der Erfahrung ebensowenig wiederherstellen, als es in ihrer Macht liegt, dasselbe hervorzubringen. Dieselbe Lehre hat das Christenthum ausgesprochen, indem es den Satz aufstellte, die Erkenntniß des Menschen sei durch eine Erbschuld verdunkelt, weil diese Schuld die Lebensbeziehungen zu aller Wirklichkeit und deshalb auch die Beziehungen des Denkens gestört habe. Eine nothwendige Consequenz dieser Lehre ist es, daß die Philosophie, insofern sie nur von jener getrübten Erkenntniß ausgeht, eine wahre Wissenschaft nicht hervorzubringen vermag, weil ja reale Lebensbeziehungen von dem freien Denken nicht herbeigeführt werden können. Die wahre Wissenschaft ist hiernach nicht eher möglich, als bis der Glaube oder das unmittelbare Erkennen auch unmittelbar, nämlich durch reale Wiederherstellung der Lebensbeziehungen des Menschen in seiner Reinheit und ungetrübten Wahrheit erneuert ist. Indem das Christenthum dem

Glauben oder dem unmittelbaren Bewußtsein die Integrität zurückgab, indem es den Geist in den Besitz eines deutlich ausgesprochenen Glaubenssystems setzte, welches von einem höchsten, alles umfassenden und begründenden Prinzip, der Idee der Trinität, getragen ward, konnte die Philosophie mit Erfolg ihre Aufgabe zu lösen suchen. Es handelte sich nun nicht mehr darum, in der getrübten, verwirrten Erfahrungserkenntniß selbst das verlorene Prinzip aufzusuchen, sondern jenes positive System des erneuerten Bewußtseins mußte aus seiner Unmittelbarkeit befreit, mußte als ein innerlich nothwendiges erkannt, mußte mit Einem Wort zum Wissen erhoben werden. Die Philosophie mußte das credo ut intelligam als ihr Grundgesetz anerkennen.

Wir haben hiermit unsere Stellung im Allgemeinen bezeichnet. Jedoch müssen wir uns denjenigen gegenüber, die keinen andern Ausgangspunkt für die Philosophie annehmen, als die gewöhnliche Erfahrung, noch etwas näher aussprechen. Diese stellen, wofern sie nicht mit der pantheistischen Richtung der neueren Philosophie außer dem Christenthum stehen, die Erkenntniß der sogenannten natürlichen Vernunft in abstrakter Trennung neben die christliche Glaubenserkenntniß hin. Entweder fallen nun beide Erkenntnißgebiete nur in einigen Punkten zusammen oder sie decken sich in vollständiger Congruenz. Daß die Annahme des Letztern mit der christlichen Weltanschauung nicht übereinstimmt und der Natur der Sache widerspricht, liegt auf der Hand; denn der Mensch ist durch die Erbsünde in allen seinen Lebensbeziehungen gestört und geschwächt und er kann dieselben aus eigener Kraft nicht wiederherstellen, weil bekanntlich alle Lebensbeziehungen Wechselbeziehungen sind, deren Existenz also nicht allein von dem Willen und der Anstrengung des Menschen abhängt. Die Annahme einer vollständigen Congruenz der durch die sogenannte natürliche Vernunft gewonnenen Erkenntnisse mit der christlichen Glaubenserkenntniß heißt den Anstrengungen dieser Vernunft dieselben Wirkungen zuschreiben, die nach der christlichen Lehre und der Natur der Sache gemäß nur durch die Erlösung, durch die Wiederherstellung der Wechselbeziehungen und also auch der Erkenntnißbeziehungen des Menschen zu Gott durch göttliche Thätigkeit hervorgebracht werden können. Was die erstere Ansicht betrifft, wornach die natürliche Vernunft sich bescheidet, nur in dem einen oder dem andern Punkte mit der christlichen Offenbarungserkenntniß übereinzustimmen, insofern diese nämlich auch jenes natürliche Erkenntnißgebiet, wenn auch geläuterter und reiner mit einschließt, so ist diese Ansicht allerdings in dem Sinne vollkommen richtig, daß das Denken und Erkennen des Menschen auch unter der Erbsünde keineswegs so geschwächt ist, daß es nothwendig immer in Irrthümer gerathen

müßte. Die natürliche Vernunft führt den Menschen nicht nothwendig zum Pantheismus, allein sie ist auch andererseits nicht im Stande, die Verdunkelung und Verwirrung in der die Erkenntniß durch die Erbsünde befangen liegt, zu heben, sie kann dem Denken kein geschlossenes, vollendetes System der Erkenntniß bieten, eben weil ihre realen Wechselbeziehungen, namentlich zu Gott, gestört sind und darum die höhere, konkrete Wirklichkeit für sie verloren ist. Darin liegt es denn auch, daß die natürliche Vernunft, da sie eben die höheren konkreten Ideen nicht besitzt und nur schwankende Abstraktionen sie im Gebiete des Göttlichen leiten, nur die endliche Welt konkret erkennt, weshalb es so leicht möglich ist, daß die Vernunft, die ihrer Natur nach nothwendig zu ihren abstrakten Begriffen die konkrete Wirklichkeit sucht, das nur abstrakt erkannte Absolute im Endlichen zu finden sich bemüht. Aber abgesehen von allem Diesem ist es eine unnatürliche Abstraktion, sich in Betreff der Erkenntniß auf einen Standpunkt zu stellen, den der Christ überhaupt überwinden soll. Oder ist vielleicht die Offenbarung dem Menschen dazu gegeben, um sie als ein todtes Kapital unbenutzt für das Denken liegen zu lassen? Im Gegentheil, sie soll für die Erkenntniß das sein, was die Gnade für den Willen ist, und ebensowenig wie der Christ von der Gnade und den höheren Einflüssen abstrahirt und sie zurückweiset, wenn er gute Handlungen verrichtet, wie vielmehr seine ganze Handlungsweise den Charakter der höheren Gnadenordnung hat, ebensowenig soll er, wenn er philosophirt, damit anfangen, von seinem Christenthum zu abstrahiren und so rücksichtlich der Erkenntniß und des Denkens auf einen Standpunkt sich zu stellen, auf dem er überhaupt nur noch als auf einem zu überwindenden steht. Die christliche Offenbarungserkenntniß soll die verwirrte und verdunkelte Erkenntniß des gewöhnlichen Bewußtseins erlösen. Damit aber dieses geschehen kann, darf das christliche Glaubenssystem nicht als ein vergrabener Schatz liegen bleiben. Es soll wirksames Eigenthum des Denkens werden. Der denkende Geist soll zu seinen wiederhergestellten Wechselbeziehungen, hier Erkenntnißbeziehungen, deren bestimmter Ausdruck in der Offenbarung gegeben ist, mitwirken und so das Gegebene selbstthätig verarbeiten. Auf diese Weise nur kann die Erlösung der Erkenntniß zur Wirklichkeit werden, nur so wird das Denken in Wahrheit aus seinem verwirrten erbsündigen Zustande befreit. In der Philosophie aber vom Christenthum abstrahiren zu wollen, sich auf den Standpunkt der Erbsünde zurückzuziehen, nur jenes verwirrte, verdunkelte gewöhnliche Bewußtsein selbstthätig zu verarbeiten, das heißt offenbar nichts weniger, als die Mitwirkung zur Erlösung rücksichtlich der Erkenntniß geradezu aufgeben, geradezu darauf verzichten, daß die in ihrer Integrität wiederhergestellte unmittelbare

Erkenntniß und damit die Möglichkeit eines wahren und vollständigen Systems der Wissenschaft im Geiste zur Wahrheit und Wirklichkeit werde. Wir wollen es hier nur unverholen als unsere volle Ueberzeugung aussprechen, daß der Abfall von jenem Grundgesetze der christlichen Philosophie, von dem credo, ut intelligam keinen andern Grund gehabt hat, als jene Erschlaffung des christlichen Geistes überhaupt, die den Beginn der neueren Zeit bezeichnet und in derselben ihre volle Entwicklung gefunden hat. Selbst bei jenem Theile der christlichen Gesellschaft, die keineswegs in den stets fortschreitenden wirklichen Abfall vom Christenthum einging, hörte das Christenthum auf, in jener innigen, lebendigen Weise alle Thätigkeiten des Menschen, alle Lebensverhältnisse zu durchdringen und zu beherrschen, wie es in der Blüthezeit des Mittelalters der Fall gewesen war. Darum wurde auch die Entwicklung der Philosophie nach dem charakteristisch christlichen Prinzip des credo, ut intelligam nicht fortgesetzt und ausgebildet, die philosophische Thätigkeit zog sich durchgängig auf den natürlichen, d. h. vom christlichen Standpunkte aus, auf den erbsündigen Zustand zurück und begann jene Bewegung, die, wie alle Welt weiß, im Pantheismus und noch tiefer geendet hat. Der innere Abfall vom Christenthum, die überwiegende Richtung des Menschen zur endlichen Welt konnte bei weiterer Entwicklung nur jenen Zustand im Denken und in der Erkenntniß hervorbringen, in welchem dem Geiste das Göttliche in abstrakte Ferne entschwindet und der immer zum Abstraktum die konkrete Wirklichkeit nothwendig suchende Geist, weil er die konkrete Gotteserkenntniß des Christenthums mehr und mehr aufgegeben hatte, in der konkreten endlichen Welt die Verwirklichung des Absoluten suchte. Was konnten jene christlichen Vertreter der Philosophie, die doch nur insofern christliche Vertreter der Philosophie genannt werden können, als sie im Uebrigen Christen waren, dieser pantheistischen Bewegung entgegenstellen? Sie konnten allerdings mehr oder weniger die logischen Widersprüche dieser Lehre aufdecken, aber war ihre abstrakte Gotteserkenntniß im Stande, jener mächtigen philosophischen Strömung einen starken Widerstand entgegenzusetzen? Besteht ja doch die philosophische Thätigkeit des Geistes hauptsächlich in jener dialektischen Bewegung des Denkens vom abstrakten Begriffe zur konkreten Wirklichkeit und von dieser zu jenem. Das Christenthum allein hat aber dem Menschen eine konkrete Gotteserkenntniß zurückgegeben, und da jene philosophischen Vertreter des Christenthums nicht die Erkenntniß des Christenthums philosophisch vertreten, sondern nur ihre eigene auf dem rein natürlichen, d. h. erbsündigen Zustand entwickelte Erkenntniß, die keine konkrete Gottesidee hervorzubringen vermag, so konnten sie von diesem ihrem Standpunkte aus dem

wesentlichsten Bedürfniß des philosophischen Denkens, nämlich vom abstrakten Begriffe zur bestimmten, konkreten Wirklichkeit zu gelangen, nichts bieten. Ueberhaupt kann nicht geleugnet werden, daß diese unnatürliche Abstraktion vom Christenthum bei sonst gläubiger Ueberzeugung einen lähmenden Einfluß auf die philosophische Thätigkeit ausgeübt hat, wie es andererseits zugestanden werden muß, daß der Fortschritt im philosophischen Denken auf Seiten derjenigen gewesen ist, die nicht blos vom Christenthum abstrahirten, sondern konsequent zum entschiedenen Abfall von der christlichen Weltanschauung fortschritten und mit energischer Thätigkeit, weil nicht mehr gelähmt durch eine unnatürliche Stellung, ihre Richtung verfolgten. Namentlich ist diesen Bestrebungen eine weitere Ausbildung und tiefere Entwicklung der Grundbegriffe des Denkens zu verdanken.

Wir haben hiermit, wie wir glauben, unsern Standpunkt hinlänglich ausgesprochen. Gläubig überzeugt von der Wahrheit des christlichen Erkenntnißsystems setzen wir dieses in seinem ganzen Umfange als das in seiner Integrität wiederhergestellte unmittelbare Bewußtsein voraus und sind der Ansicht, daß nur unter dieser Voraussetzung zu einem konsequenten, widerspruchslosen Systeme der Wissenschaft zu gelangen ist, daß man, um zum Wissen zu kommen, erst glauben muß, daß mit Einem Worte dem credo, ut intelligam seine volle Geltung wieder eingeräumt werden muß. Weit entfernt zu denken, daß wir uns auf diesem Wege von dem eigenthümlichen Wesen der Philosophie entfernen, sind wir vielmehr der Ueberzeugung, daß nur die Anerkennung einer unmittelbaren Erneuerung des Bewußtseins dem eigentlichen Wesen der Philosophie entspricht, dagegen der Versuch, durch das freie Denken die nothwendigen Prinzipien zu finden, ein Widerspruch gegen das faktische Verhalten der philosophirenden Thätigkeit selbst ist, eben weil diese bedingt ist von dem nicht durch sie gesetzten unmittelbaren Bewußtsein und also auch ebensowenig die Lücken und Mängel desselben zu ersetzen, die Verdunkelung und Verwirrung desselben aufzuheben vermag, als sie überhaupt dasselbe hervorbringen kann.

Von diesem Standpunkte aus soll nun im Folgenden die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee nachgewiesen werden. Es soll gezeigt werden, daß die Grundbegriffe unseres Denkens ihre absolute Wahrheit und Wirklichkeit nur in dem Einen, dreipersönlichen Gott haben, daß dagegen ihre endliche, relative Wirklichkeit in der endlichen Welt zu suchen ist. Die endliche Welt wird sich daher als Nachbild des dreieinigen Gottes offenbaren. Wie sie nur ist durch den Einen, dreipersönlichen Gott, so kann sie auch nur durch die Idee der Trinität begriffen und erklärt werden.

Der dreieinige Gott ist als die absolute Wahrheit unserer Begriffe das absolute Sein, die absolute Wirklichkeit und daher für die endliche Welt das höchste und letzte Prinzip ihres Seins, wie für den endlichen Geist das höchste und letzte Prinzip des Erkennens.

Wir wissen sehr gut, wie mangelhaft die Durchführung dieser großen Aufgabe in vielen Punkten geblieben ist, es ist uns auch nicht unbekannt, wie schneidend der Widerspruch ist, worin diese Schrift mit manchen alten und neueren Richtungen der Philosophie in Deutschland steht, allein wir wissen auch, daß die Zahl derjenigen nicht gering ist, die mit uns die gleiche Ueberzeugung hegen, daß die Philosophie auf christlichen Grund und Boden zurückgeführt werden müsse, die es anerkennen, daß eine Philosophie neben dem Glauben die Philosophie außer dem Glauben nicht wahrhaft zu überwinden vermag, daß vielmehr nur eine Philosophie im Glauben das Denken mit der wirklichen Welt, mit der es so lange in Zwiespalt gelegen, versöhnen kann. Diese letztern, hoffen wir, sind es, die einen Versuch, der keineswegs der erste in dieser Richtung ist, der noch weniger als etwas Vollkommenes und Abgeschlossenes sich geben möchte, mit Nachsicht beurtheilen werden, da es ja der Arbeiten Vieler bedarf, um ein so großes Werk, wie es die Erneuerung der christlichen Philosophie nach jenem Grundgesetze, dem credo, ut intelligam, ist, zu vollenden.

Pr. Minden, den 12. Februar 1857.

Der Verfasser.

Inhalts-Anzeige.

Seite

§. 3.

§. 4.

§. 5.

§. 6.

§. 7.

Zweiter Abschnitt.

§. 8.

§. 9.

§. 10.

Seite

Zweiter Theil.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Erster Theil.

Die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee rücksichtlich der Begründung einer konkreten Gotteserkenntniß.

Erster Abschnitt.

Das absolute Sein ist nur als absolut bestimmtes Sein wirklich, und diese absolute Bestimmtheit des absoluten Seins ist nur denkbar in der Idee der Trinität.

§. 1. Der Begriff des allgemeinen oder unbestimmten Seins ist logisch nur denkbar durch die Beziehung auf das bestimmte Sein.

Der abstrakte ganz unbestimmte Begriff des Seins würde für unser Denken ganz dieselbe Bedeutung haben, wie der Begriff des Nichts, wenn wir eine dieser Abstraktion entsprechende gleich unbestimmte Realität des Seins denken wollten. Allein jener unbestimmte Begriff erlaubt seiner ganzen Bedeutung nach kein derartiges Verfahren. Da nämlich die Bedeutung aller allgemeinen Begriffe keine andere ist, als eben von einer besonderen Bestimmtheit eine unbestimmte Allgemeinheit auszusagen, so kann natürlich der Begriff des unbestimmten Seins gar nicht gedacht werden, wenn er nicht in seiner Beziehung auf das bestimmte Sein gedacht wird. In dieser Beziehung liegt der ganze Sinn des Begriffs vom unbestimmten Sein, und dieser Begriff würde folglich nur dann gleiche Bedeutung mit dem Begriff des Nichts haben, wenn man jene Beziehung zum bestimmten Sein aufheben wollte. Damit wäre aber auch die ganze Bedeutung des Begriffs selbst aufgehoben und dann kann offenbar von einer Identität des bestimmungslosen Seins mit dem Nichts nicht mehr die Rede sein. Denn was bedeutet dann noch der Begriff vom unbestimmten Sein, wenn das unbestimmte Sein nicht mehr in Beziehung auf das

bestimmte Sein gedacht wird? Es liegt auf der Hand, daß der Begriff in diesem Falle seinen Inhalt ganz verlieren würde, er wäre gar nicht mehr Begriff vom unbestimmten Sein. Es ist also ein Widerspruch gegen den Begriff vom unbestimmten Sein selbst, ihn an sich und ohne seine Beziehung auf das bestimmte Sein zu denken, weil eben seine ganze Bedeutung in dieser Beziehung liegt. Nur dann, und dies muß wohl beachtet werden, wenn man wirklich auf jene widersprechende Weise denkt, wenn man das unbestimmte Sein gegen seinen Begriff vom bestimmten Sein trennt, wenn man es an sich als real betrachten wollte, wäre man berechtigt seine Identität mit dem Nichts zu behaupten, jedoch auch nur insofern, als das unbestimmte Sein, wenn es an sich als real betrachtet würde, in der That kein reales Sein wäre. Eigentlich aber kann man nur sagen, daß eine solche Trennung des unbestimmten vom bestimmten Sein ein logisch widersprechendes Verfahren ist, daß dem unbestimmten Sein an sich betrachtet, nur im Widerspruch gegen den Begriff desselben ein Sein zugeschrieben wird. Es beruht also auf einer völligen Verdrehung der Begriffe, die Identität des unbestimmten Seins und des Nichts zu behaupten. Das unbestimmte Sein ist im bestimmten Sein wirklich und kann nur in Beziehung auf dasselbe gedacht werden, und weit entfernt, daß es Verneinung des bestimmten Seins sei, ist es vielmehr Bejahung desselben, eine Abstraktion nämlich von der Bestimmtheit, eine Abstraktion, die offenbar sofort sich selbst vernichten würde, wenn sie nicht eben die Bestimmtheit, von der sie abstrahirt, bejahend voraussetzte. Das Nichts dagegen ist keine Abstraktion vom Sein, sondern wahre Verneinung desselben, und obgleich es ein Sein voraussetzt, welches verneint wird, so setzt es dasselbe doch auch nur verneinend voraus. Beide Begriffe also, der des unbestimmten Seins und der des Nichts schließen sich vollkommen aus, und von einer Identität derselben kann nur dann die Rede sein, wenn man dem Begriffe des unbestimmten Seins seine ganze Bedeutung, seine Beziehung nämlich auf das bestimmte Sein nimmt, wenn man ihm durch diese ihn aufhebende Trennung die Bedeutung des Nichts gibt und doch widersprechender Weise den Namen „unbestimmtes Sein" bestehen läßt.

Wir haben hiermit die Bedeutung der Abstraktion überhaupt ausgesprochen. Alle abstrakten Begriffe weisen auf ein Bestimmtes hin, in dem sie allein ihre Realität besitzen, sie sind keineswegs bloße Namen und nichtig, sondern sie beziehen sich bejahend auf ein konkret Bestimmtes, in dem sie wirklich sind. Nur dann, wenn man die abstrakten Begriffe von der wesentlichen Beziehung auf das konkret Bestimmte trennt und sie ihnen selbst widersprechend an sich betrachtet, nur dann werden sie zu bloßen Namen und bezeichnen nichts Reales mehr, eben weil man durch jene Trennung ihre Bedeutung vollständig aufhebt, den Begriff seines Inhalts entleert und widersprechender Weise

den Namen bestehen läßt. Die Einwendung, daß die Begriffe der bestimmten Dinge für unser Denken alle Bedeutung verlieren würden ohne die unbestimmten, allgemeinen Begriffe, ist vollkommen richtig, aber nicht der Satz, der daraus gefolgert werden soll, daß dann auch ein unbestimmtes Sein angenommen werde müsse, welches eben deshalb, weil es erst im bestimmten Sein zur Existenz und Wirklichkeit komme, an sich gleich dem Nichts sei, welches aber in Kraft seines, in der Unbestimmtheit zwar noch nichtigen, Seins zur Bestimmtheit, zum wirklichen, nicht mehr nichtigen Sein, zum Dasein übergehe. Diese Meinung hebt den Widerspruch der bestrittenen Ansicht keineswegs auf, sie bestätigt denselben vielmehr; denn diese Meinung zeigt sehr deutlich, daß das unbestimmte Sein auf keine Weise ohne seine Beziehung zum bestimmten Sein gedacht werden kann, weil man genöthigt ist, das unbestimmte Sein seine angebliche Nichtigkeit verneinen und es so ins bestimmte, wirkliche Sein übergehen zu lassen. Dadurch wird offenbar die Nichtigkeit des unbestimmten Seins wieder aufgehoben und der Begriff des Nichts ein ganz anderer. Gleichwohl aber wird dieser nothwendige Uebergang des unbestimmten Seins zum bestimmten Sein noch keinegswegs logisch richtig gedacht, vielmehr ist der Widerspruch nur noch größer und tiefer geworden; denn sobald man von einem Uebergang aus dem Unbestimmten ins Bestimmte spricht, sobald das unbestimmte Sein sich als lebendige Kraft darstellt, hat man das unbestimmte und bestimmte Sein als die zwei unterschiedenen Seiten des identischen Seins angenommen, die auf keine Weise getrennt und auseinanderliegend gedacht werden können. Die Ansicht aber, die wir bestreiten, gibt die nothwendige Beziehung des unbestimmten Seins auf das bestimmte Sein, also die Identität beider, zu und betrachtet dennoch den Uebergang des unbestimmten Seins zum bestimmten Sein als einen Uebergang des an sich unbestimmten, des an sich allgemeinen Seins zum besondern, bestimmten Sein, d. h. sie betrachtet das unbestimmte Sein als Wesen, welches nur als Wesen sich bestimmt in einem bestimmten Wesen, nicht aber als Erscheinung, welches also, da es nur dann seinem Begriffe gemäß sich bestimmt, wenn es erscheinend sich bestimmt, als noch nicht wirkliches Wesen sich bestimmt, weil es ja erst dann wirkliches Wesen ist, wenn es erscheinend sich bestimmen kann. Das Wesen wird eben an sich gedacht und in diesem unwirklichen, weil noch nicht erscheinenden Ansichsein läßt man es sich bestimmen zum bestimmten Wesen, wo es erscheinen kann, und erscheint, wo es also erst wirkliches Wesen ist. Man läßt das Wesen schon thätig sein, wenn es noch gar kein Wesen ist. Ebenso nun wird das unbestimmte Sein an sich betrachtet, es wird noch nicht als solches gedacht, welches, wenn es sich bestimmt, Fürsichsein ist, sondern es kann erst dann zum Fürsichsein sich bestimmen, wenn es sich als Ansichsein bestimmt hat. Da aber das Fürsichsein

nichts Anderes ist, als die Bestimmtheit, die das Sein als seine eigene Bestimmtheit hat, in der es sich wirklich besitzt und sein Sein für sich wirklich gewonnen hat, so ist offenbar das Sein erst dann wirkliches Sein, wenn es sich zum Fürsichsein bestimmen kann und bestimmt. Das Sein an sich bestimmt sich daher nur deshalb, um zu seiner eigentlichen Bestimmung, in der es sich zum Fürsichsein bestimmt, kommen zu können, es bestimmt sich also als noch unwirkliches Sein, um erst wirkliches Sein zu werden und als solches sich wirklich zum Fürsichsein zu bestimmen. Man wird entgegnen, wir verwechselten die Bestimmung zum Fürsichsein mit der Bestimmung des Wesens zur Erscheinung. Aber ist denn nicht in der That beides dasselbe? Ist es nicht ganz dasselbe, nur in verschiedenen Begriffen ausgedrückt? Ist vielleicht das bestimmte Sein durch seine Beziehung auf das allgemeine Sein, auf das unbestimmte Sein an sich schon Fürsichsein? Keineswegs. Das bestimmte Sein hat vielmehr diese Beziehung nur in sich selber, seine Bestimmtheit bringt ja nicht das allgemeine, unbestimmte Sein an sich zum Fürsichsein, sondern nur eine Bestimmtheit jenes allgemeinen Seins, das allgemeine Sein muß ja erst bestimmt sein, ehe es sich zum Fürsichsein bestimmen kann, das Allgemeine muß sich ja erst besondern, und erst in dieser Besonderung kann es sich zum Fürsichsein bestimmen. Die Bestimmung zum Fürsichsein ist also ganz dasselbe, wie die Bestimmung des Wesens zur Erscheinung, und wie das Wesen, wenn es sich nur als Wesen nicht in einer Erscheinung bestimmend gedacht wird, noch nicht wirklich Wesen ist, ebenso ist das Sein, das unbestimmte Sein an sich, wenn es sich nur als in diesem Ansichsein und nicht zum Fürsichsein bestimmend gedacht wird, noch nicht wirkliches Sein. Dadurch also, daß man das unbestimmte Sein an sich als sich selbst bestimmendes denkt, daß man es in seiner nothwendigen Beziehung zum bestimmten Sein erfaßt, soll zwar die Nichtigkeit des unbestimmten Seins an sich aufgehoben werden, wird es aber in der That nicht, und Hegel, der jene in der Philosophie so sehr verbreitete Ansicht von der Besonderung des Allgemeinen logisch formulirt und begrifflich gedacht hat, mußte die Identität des Seins und des Nichts behaupten, er mußte die Nichtigkeit jenes bestimmungslos Allgemeinen, jenes unbestimmten Seins an sich zugeben. Andererseits aber war auch die nothwendige Beziehung des unbestimmten Seins zum bestimmten Sein selbstverständlich, und er mußte daher diese nothwendige Beziehung mit der Nichtigkeit des unbestimmten Seins an sich in Verbindung bringen, was nothwendig zu der Behauptung von der Identität des Nichts und des Seins hinführte. Sehen wir auf das Gesagte zurück, so finden wir den Grund der widersprechenden Ansicht, die wir hier bekämpfen, einfach darin, daß die Beziehung des unbestimmten Seins an sich zum bestimmten Sein ganz verkehrt gedacht wird. Statt das unbestimmte und bestimmte

Sein als die verschiedenen Seiten ein und desselben identischen Seins zu denken, stellt man sich das unbestimmte Sein an sich vor, läßt es als solches sich bestimmen und erst in dieser Bestimmtheit das identische Sein in seinen zwei Seiten hervortreten; denn erst in dieser Bestimmtheit kann das Sein seine Wirklichkeit entfalten, kann es zum Dasein entwickeln und bestimmen, was es ist. Daher muß dann das unbestimmte Sein an sich als nichtig gedacht werden; denn es ist ja erst wirklich, was es ist, es entwickelt und bestimmt sich erst wirklich, wenn es aus seiner bestimmungslosen Allgemeinheit herausgetreten, zum Bestimmten geworden ist. Der Widerspruch ist also offenbar; denn zu sagen, das unbestimmte Sein bestimme sich und doch erst im bestimmten Sein die Wirklichkeit, die Existenz zugeben, heißt doch nichts anderes, als einem noch nicht wirklichen, noch nicht existenten Sein das sich Bestimmen zuschreiben. Wenn das unbestimmte Sein nur wirklich, nur existent ist im bestimmten Sein, dann ist es widersinnig, dem unbestimmten Sein vor seiner Bestimmtheit eine Thätigkeit, nämlich das sich Bestimmen beizulegen; denn mit dem Sein ist ja auch die Thätigkeit noch unbestimmt, noch nicht als Thätigkeit wirklich und existent. Der Uebergang vom unbestimmten Sein, wenn es nur an sich gedacht wird, zum bestimmten Sein ist unmöglich, eben weil das unbestimmte Sein als solches, wenn es im Widerspruch mit seinem Begriffe in dieser abstrakten Trennung vom bestimmten Sein vorgestellt wird, kein wirkliches Sein mehr ist.

Die nothwendige Beziehung des unbestimmten auf das bestimmte Sein muß daher ganz anders gedacht werden. Das unbestimmte Sein ist an sich gar nicht wirklich, es ist nur in unmittelbarer Einheit mit dem bestimmten Sein. Das unbestimmte Sein an sich kann sich also nicht in diesem seinem bloßen Ansichsein bestimmen, um dann erst in dieser ansichseienden Bestimmtheit zum Fürsichsein sich zu bestimmen, sondern wenn es sich bestimmt, bestimmt es sich unmittelbar zum Fürsichsein, eben weil die Bestimmtheit dem unbestimmten Ansichsein gegenüber Fürsichsein ist, weil also eine andere Bestimmtheit des Seins, als die, worin es Fürsichsein ist, widersprechend ist. Das unbestimmte Sein geht unmittelbar aus seinem Ansichsein zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Fürsichsein über, nicht aber erst zu einem bestimmten Ansichsein und dann innerhalb dieses bestimmten Ansichseins zum bestimmten Fürsichsein. Die vermeintliche erste Bestimmtheit, die ansichseiende, wäre ja noch unbestimmt, insofern sie ja innerhalb ihrer selbst sich zum Fürsichsein bestimmen muß. Wollen wir daher die Beziehung des unbestimmten Seins auf das bestimmte Sein logisch denken, so müssen wir beide in unmittelbarer Einheit denken, als die zwei Seiten ein und desselben, identischen Seins, weil wir im andern Falle die Identität des Seins zerreißen und das unbestimmte Sein, welches doch nur die eine Seite des Seins ist, an sich und daher als wirklich seiend

betrachten, während es doch nur wirklich ist in unmittelbarer Einheit mit der anderen Seite des Seins, mit dem bestimmten Sein. Wir müssen das unbestimmte Sein in unmittelbarem Uebergange zum bestimmten Sein denken, weil es ohne diese unmittelbare Einheit gleich dem Nichts ist und weder übergehen, noch sonst thätig sein kann.

Da es also gewiß ist, daß das Sein nicht an sich, nicht in seiner bestimmungslosen und unterschiedslosen Allgemeinheit, sondern nur nach seinen zwei Seiten hin als unbestimmtes und bestimmtes Sein und im unmittelbaren Uebergange von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gedacht werden kann, so muß das Sein zugleich als Leben, als thätige Kraft gefaßt werden. Das Sein bestimmt sich innerhalb seiner Identität, es ist logisch nur denkbar in dieser seiner innern Selbstbewegung und Selbstthätigkeit, wodurch seine zwei Seiten als Unbestimmtheit und Bestimmtheit hervortreten. Es liegt also im Begriffe des Seins; es aus seinem unbestimmten, unentwickelten Zustande heraus sich zur Bestimmtheit entwickelnd zu denken, und es fragt sich daher jetzt, von welcher Art diese Entwickelung ist. Ohne Zweifel ist diese Entwickelung abhängig von der Natur des Seins, welches sich zu seiner Bestimmtheit entwickelt, das Sein muß folglich mit einer bestimmten Natur gedacht werden, seine Unbestimmtheit enthält das noch unbestimmt und unentwickelt, was es durch seine Entwicklung zur Bestimmtheit bringt. Das unbestimmte Sein muß, worauf wir in diesem ganzen Paragraphen hingewiesen haben, in unmittelbarer Einheit mit dem bestimmten Sein gedacht werden. Das unbestimmte Sein an sich, wenn es in diesem Ansichsein als thätig, als sich zum bestimmten Ansichsein entwickelnd gedacht wird, hat offenbar noch gar keine bestimmte Natur, es muß sich vielmehr erst zur bestimmten Natur entwickeln und kann sich erst so, nachdem es bestimmtes Ansichsein geworden ist, zum bestimmten Fürsichsein entwickeln. Es liegt auf der Hand, wie widersinnig die Vorstellung ist, daß sich das Ansichsein zum Ansichsein entwickelt, weil ja die Gegenseite des Ansichseins nur das Fürsichsein ist, es ist offenbar, wie widersprechend die Meinung ist, daß das Sein, bevor es noch irgend eine bestimmte Natur hat, als thätig, als sich entwickelnd gedacht wird. Das Sein kann sich überhaupt nicht entwickeln und bestimmen, wenn es nicht an sich schon bestimmter Natur ist, wenn es nicht an sich schon wirklich, wenn auch noch unbestimmt und unentwickelt das ist, was es durch seine Entwicklung, in seiner Bestimmtheit für sich ist. Die Art und Weise, wie das Sein in seiner innern Selbstbewegung aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit sich entwickelt, hängt also von der bestimmten Natur des Seins ab. Ist das Sein absolut, so muß auch die Entwicklung zur Bestimmtheit, so muß die Bestimmtheit selbst als absolut gedacht werden, ist das Sein nur relativ, beschränkt, so ist auch die Bestimmtheit nothwendig eine beschränkte, relative. Ist das Sein absolut, so

ist es seiner Natur nach schrankenlos, in absoluter Einheit abgeschlossen, so ist es das absolute Eins, welches sich ungetheilt und untrennbar bestimmt; ist das Sein relativ, so ist es, was es ist, nicht in absoluter Vollendung, also nicht in absoluter Einheit, sondern nur beschränkt, es bestimmt sich daher auch nur beschränkt, getheilt, getrennt.

---

§. 2. Der Begriff der Einheit ist logisch nur denkbar in Beziehung auf den Begriff der Vielheit, die in der Einheit ist.

Was ist das Eins, was ist in der Einheit? Wir können den Begriff der Einheit nicht denken, wenn wir ihn für sich allein in seiner reinen bestimmungslosen Abstraktheit denken wollen, er ist wesentlich ein relativer Begriff, wie der Begriff des unbestimmten Seins, welches auch nur in Beziehung auf das bestimmte Sein gedacht werden kann. Der Begriff der Einheit weiset auf etwas hin, was in der Einheit ist. Die Vielheit ist die andere Seite der Einheit, auf die die Einheit sich bezieht. Was wäre die Einheit ohne die Vielheit, von der sie die Einheit ist? Die Einheit kann nicht Einheit sein ohne etwas, wovon sie die Einheit ist, und das, wovon sie die Einheit ist, kann nur das sein, was sie selbst ist, weil sie von einem ihr Fremden nicht die Einheit sein kann, sondern nur von dem, was sie selbst ist; aber sie ist eben selbst Vielheit und daher die Einheit dieser ihrer eigenen Vielheit. Die Einheit ist als bloße Einheit undenkbar und nichtig, sie ist nur wirkliche Einheit in ihrer Vielheit. Wollen wir also auf die Frage, was die Einheit sei, antworten, so ist dieses nur möglich, wenn wir den abstrakten Begriff der Einheit, der nur die Eine Seite des ganzen Begriffs der Einheit ausdrückt, verlassen, wenn wir die Einheit in ihrer vollen Wirklichkeit denken, als Einheit ihrer Vielheit. Die Einheit ist nur wirklich in ihrem Unterschiede, in ihrer Vielheit. Einheit und Vielheit sind für unser Denken nothwendig zusammenhängende Begriffe.

Wir haben gesagt, daß die Einheit nicht Einheit einer ihr fremden Vielheit, sondern ihrer eigenen Vielheit ist. Einheit und Vielheit sind nur die zwei Seiten des identischen Seins. Die Vielheit ist daher nicht eine Vielheit von Einheiten, die Vielen sind nicht viele Eins, als ob jedes Viele für sich wäre, für sich Eins wäre. Hierdurch würde ja die abstrakte Einheit nicht aufgehoben, sondern nur vervielfacht. Die Einheit ist in sich selber Vielheit, sie ist in der Vielheit nicht in einem Andern, von ihr Verschiedenen; denn dann hätte man ja nur viele andere und verschiedene Einheiten, sondern die Einheit ist in ihrer Vielheit nur unterschieden in sich selber. Das Viele ist nicht für sich jedes Eins, sondern es ist in ein und derselben Einheit

Eins. Die Vielheit ist eben Vielheit von ihrer und in ihrer Einheit, die Einheit ist nur Einheit in ihrer und von ihrer Vielheit. Die Einheit ist daher keineswegs Negation, Ausschließen der Vielheit, im Gegentheil die Einheit affirmirt die Vielheit, schließt sie ein, ist nur wirklich in ihr. Die Einheit ist wirkliche Einheit, wenn sie ihre ungeschiedene Unbestimmtheit verläßt, wenn sie das, was sie unentfaltet verbirgt, in der Vielheit entwickelt und bestimmt, wenn sie so aus ihrer leeren Abstraktheit zur lebendigen, konkreten Einheit ihrer Vielheit geworden ist. Es verhält sich also mit der Einheit und Vielheit, wie mit dem bestimmten und unbestimmten Sein. Wie das unbestimmte Sein nur denkbar ist in Beziehung auf das bestimmte Sein, wie das Sein als lebendiges, sich aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit entwickelndes Sein gedacht werden muß, so ist auch die Einheit logisch nur denkbar in Beziehung auf die Vielheit, so ist auch die Einheit als lebendiges Sein zu denken, welches aus seiner verschlossenen, unbestimmten Einheit selbstthätig zur Vielheit und damit zur konkreten, wirklichen Einheit sich entwickelt. Einheit und Vielheit sind eben die zwei Seiten des identischen Seins. Die Einheit an sich, getrennt von der Vielheit zu denken, ist eine falsche Abstraktion, Einheit und Vielheit ist ein Wechselbegriff, beide gehören nothwendig zu einander und beziehen sich aufeinander.

Wenn die Einheit nicht an sich, d. h. in ihrem bloßen Ansichsein gedacht werden kann, wenn sie vielmehr als lebendige Entwicklung, als selbstthätig übergehend zur Vielheit gedacht werden muß, wenn also die Vielheit die Gegenseite der Einheit ist, so ist es ein logischer Widerspruch, die Vielheit selbst wieder als eine Vielheit von Einheiten zu denken, die dann erst innerhalb ihrer selbst ihre Entwicklung zur Vielheit beginnen sollen. Es ist dies derselbe Irrthum, den wir im vorigen Paragraphen bestritten haben, wo wir zeigten, daß es widersinnig sei, das unbestimmte Sein an sich in diesem bloßen Ansichsein sich erst zum bestimmten Ansichsein entfalten und bestimmen zu lassen und dann in diesem so bestimmten Ansichsein die Entwicklung zur eigentlichen Bestimmtheit, zum Fürsichsein eintretend zu denken. Wie es nun widersinnig ist, das unbestimmte Sein an sich zum bestimmten Sein an sich, das Ansichsein zum Ansichsein sich bestimmen zu lassen, weil die Gegenseite des Ansichseins nur das Fürsichsein ist, weil das unbestimmte Sein nur in unmittelbarer Einheit mit dem bestimmten Sein wirklich sein und thätig sein kann, so ist es nicht weniger widersinnig, die Einheit sich zuerst zu einer Vielheit von Einheiten bestimmen zu lassen, die Einheit an sich zu denken und ihr in diesem abstrakten Ansichsein eine Entwicklung zur Vielheit beizulegen, die doch nur eine Entwicklung zur Einheit ist, weil ja diese Vielheit eben eine Vielheit von Einheiten ist. Durch diese Ansicht wird offenbar die Identität des Seins aufgehoben, die Beziehung der Einheit zur Vielheit

ganz verkehrt gedacht; denn die Gegenseite der Einheit ist die Vielheit, die Einheit ist ganz in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit, die Vielheit ist daher keine Vielheit von Einheiten, sondern die Vielheit hat keine andere Einheit, als die, von der sie die Vielheit ist; die Einheit selbst enthält ihre Vielheit, sie entwickelt dieselbe und ist so entwickelte Einheit, die in ihrer Vielheit sich selbst verwirklicht hat, die Vielheit ist also nicht Vielheit von Einheiten, das würde ja das Wechselverhältniß von Einheit und Vielheit vollständig verkehren, sondern sie ist nur Vielheit derjenigen Einheit, von der sie die Vielheit ist. Die Einheit ist nur in unmittelbarer Identität mit der Vielheit zu denken, die Vielheit ist eben die Gegenseite der Einheit desselben identischen Seins, die Einheit kann daher nur diejenige Vielheit selbstthätig entwickeln, die ihre Vielheit ist, die nicht eine Vielheit von Einheiten ist, sondern die keine andere Einheit hat, als die, von der sie die Vielheit ist. Jene Ansicht also, die die Einheit an sich als thätig, als eine Vielheit von Einheiten setzend denkt, hebt die denknothwendige unmittelbare Identität der Einheit und Vielheit auf, legt der Einheit eine Thätigkeit bei, die ihr widerspricht, weil die Einheit nur thätig und entwickelnd sein kann in Beziehung auf die Vielheit, die keine andere Einheit hat, als diejenige, von der sie entwickelt ist. Die Einheit an sich, die eine Vielheit von Einheiten setzen soll, ist daher ein widersprechender Begriff, sie wird nur durch einen Widerspruch Einheit genannt, wie auch das unbestimmte Sein an sich, wenn es in diesem abstrakten Ansichsein als sich bestimmend zum bestimmten Ansichsein gedacht wird, ein logischer Widerspruch ist und nur widersinniger Weise noch Sein genannt werden kann.

Die Einheit entwickelt sich also in einer Vielheit, die keine andere Einheit hat, als diejenige, von der sie entwickelt ist. Die Einheit verwirklicht sich in ihrer Vielheit, in der sie sich auf sich als lebendige Einheit bezieht. Die Vielheit wird daher immer der Einheit entsprechen, von der sie die Vielheit ist, wie das bestimmte Sein der Natur des Seins entsprechen muß, die es in seiner Unbestimmtheit eben noch unbestimmt und unentwickelt hat. Die absolute Einheit wird daher eine absolute Vielheit haben, d. h. eine solche, in der die absolute Einheit in ihrer abgeschlossenen Vollendung auf eine ebenso abgeschlossene und vollendete Weise sich absolut entwickelt. Die relative Einheit dagegen wird auch nur in relativer Vielheit gedacht werden können; denn das Sein, welches nur relativ, nicht absolut ist, was es ist, welches daher nur in relativer Einheit beschränktes, unvollkommenes und nicht in absoluter Einheit vollendetes und unbeschränktes Sein ist, kann sich auch nur in relativer Vielheit entwickeln, in einer Vielheit, die immer unvollendet, unabgeschlossen, in beschränktem Nacheinander die relative Einheit zur Entfaltung bringt.

Wir haben am Schlusse des vorigen Paragraphen gesehen, daß

es nothwendig ist, für das absolute Sein eine absolute Bestimmtheit, für das relative, beschränkte Sein eine relative Bestimmtheit anzunehmen; hier, wo wir von dem Wechselbegriffe der Einheit und Vielheit reden, hat sich gezeigt, daß der absoluten Einheit eine absolute Vielheit, der relativen Einheit eine relative Vielheit entspricht. So unmittelbar gewiß beide Sätze zu sein scheinen, so sind sie doch keineswegs unangefochten, und wir können nicht umhin, dieselben näher zu entwickeln und ihren Sinn genauer festzustellen. Wir werden dabei natürlich, da wir in diesem ersten Theile hauptsächlich vom Absoluten reden wollen, vorzugsweise die absolute Bestimmtheit des absoluten Seins und die absolute Vielheit der absoluten Einheit zu erörtern haben.

---

§. 3. Das absolute Sein verwirklicht sich in einer absoluten Bestimmtheit.

Das absolute Sein ist das, was es ist, auf absolut bestimmte Weise. Da das Sein überhaupt nicht in seinem bloßen Ansichsein gedacht werden kann, sondern nur in unmittelbarer Einheit mit seiner Bestimmtheit wirkliches Sein ist, so scheint nichts gewisser, als daß das absolute Sein auch in absoluter Bestimmtheit gedacht werden müsse; denn im andern Falle wäre ja das absolute Sein als absolutes nicht bestimmt, es käme nicht aus seinem absoluten Ansichsein zum absolut bestimmten Fürsichsein, es bliebe daher als absolutes Ansichsein unbestimmt, unentwickelt, es wäre folglich als absolutes Ansichsein bloßes, abstraktes Ansichsein und als solches nothwendig unwirklich und nichtig zu denken. Wenn das absolute Sein nur bestimmt wäre als beschränktes, endliches Sein in beschränkter Bestimmtheit, so gäbe es gar kein wirkliches absolutes Sein, sondern nur ein endliches, beschränktes. Es ist somit der größte logische Widerspruch, zu sagen, das absolute Sein habe nur eine endliche, beschränkte Bestimmtheit, die Bestimmtheit sei also überhaupt gleich Beschränktheit. Alle pantheistischen Systeme haben diesen Widerspruch, und der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio ist der innerste Gedanke des Pantheismus, obgleich er der Logik geradezu ins Angesicht schlägt. Logisch ist dieser Satz ein vollständiger Widerspruch; denn das absolute Sein ist nur wirklich in absoluter, in schrankenloser, unendlicher Bestimmtheit. Die Bestimmtheit des absoluten Seins muß denknothwendig als absolute Bestimmtheit gedacht werden, oder es gibt gar kein absolutes Sein, und der Satz, Bestimmtheit sei Beschränktheit, paßt nur auf das beschränkte, endliche Sein, von dem es sich von selbst versteht, daß es nur beschränkte Bestimmtheit hat. So lange es also logisch gewiß ist, daß das unbestimmte Sein nur wirklich ist als bestimmtes Sein, so lange ist es auch gewiß, daß das absolute Sein nur wirklich

ist in einer absoluten, unbeschränkten Bestimmtheit, so lange ist es ein logischer Widerspruch, zu sagen, das absolute Sein habe eine beschränkte, endliche Bestimmtheit. Worauf stützt sich also jener Satz, daß jede Bestimmtheit Beschränktheit sei? Liegt in dem Begriffe der Bestimmtheit vielleicht der Begriff der Beschränktheit eingeschlossen? Offenbar nicht; denn in diesem Falle müßten ja auch Unbestimmtheit und Unbeschränktheit gleich sein. Das sind sie aber keineswegs. Daß das Sein an sich in diesem abstrakten, bestimmungslosen Ansichsein nicht als unbeschränktes Sein gedacht werden kann, ist klar; denn es kann ja nicht einmal, wie wir im ersten Paragraphen dieses Abschnitts gezeigt haben, als wirklich seiend gedacht werden. Dieses unbestimmte Sein an sich ist weder beschränkt noch unbeschränkt, weil es eben ganz bestimmungslos unwirklich ist. Diese Unbestimmtheit ist nur eine Unbestimmtheit des Denkens, das Denken abstrahirt vom Begriffe des Seins alle Bestimmtheit, und das so widersprechender Weise entleerte Sein kann weder beschränkt noch unbeschränkt gefaßt werden, weil es eben nur durch einen Widerspruch noch Sein genannt wird. Das Sein selbst ist nur wirklich als bestimmtes Sein mit einer ganz bestimmten Natur und somit als unbeschränktes, absolutes in einer absoluten, unbeschränkten Bestimmtheit, als beschränktes, relatives Sein in einer relativen, beschränkten Bestimmtheit wirklich. Das Sein, wie es an sich ist, ist also entweder beschränkter oder unbeschränkter Natur. Wir haben es hier nicht mehr mit dem ganz bestimmungslosen, nichtigen Sein an sich zu thun. Unter dem unbestimmten Sein verstehen wir nur das Sein vor seiner Entfaltung und Entwicklung zum Fürsichsein, die Unbestimmtheit ist nichts anderes, als die noch unentwickelte, unentfaltete Bestimmtheit. Das Sein an sich als unbestimmtes hat also schon bestimmte Natur, es ist entweder unbeschränkt oder beschränkt, und wenn es unbeschränkt ist, wie kann es durch seine Entwicklung und Entfaltung beschränkt werden? Die Entfaltung und Entwicklung entfaltet ja nur, was das Sein an sich ist, also seine Unbeschränktheit. Eine Beschränktheit in der Entfaltung würde ja gerade das entfalten, was das Sein an sich nicht ist. Das entfaltete Sein würde also dem Sein an sich geradezu widersprechen und es aufheben. Das unbeschränkte, absolute Sein käme nie zur Wirklichkeit. Was ist es also, was das Sein an sich entfaltet, wenn es sich zur Bestimmtheit entwickelt? Offenbar nichts anderes, als was es selber ist. Ist es also an sich unbeschränkt, so kann es auch in der Entfaltung nur unbeschränkt sein, ist es in seiner Unbestimmtheit unbeschränkt, so muß es auch in seiner Bestimmtheit unbeschränkt sein. Nach welcher Logik ist also der Satz richtig, Bestimmtheit sei Beschränktheit? Kein Satz kann mit der Logik in größerem Widerspruch stehen, als dieser. Spinoza ist so weit von einem lebendigen Erkennen der Wirklichkeit entfernt gewesen, er verstand so wenig die wahre Natur

der Grundbegriffe des Denkens, daß sein ganzes System nichts anderes ist, als eine leere, todte Abstraktion. Darum ist ihm das absolute Sein das ganz Unbestimmte, jede Bestimmtheit Ausschließende, was für das Denken nichts anderes ist, als die unendliche Leere, als das absolute Nichts des abstrakten Seins. Spinoza verfällt nicht in den Widerspruch, daß er das absolute Sein endlich und beschränkt bestimmt denkt, er leugnet vielmehr jede Bestimmtheit des absoluten Seins, aber nur deshalb, weil er sie sich nicht anders, als endlich und beschränkt denken konnte. Sein ganzes System beruhet also auf dem Irrthum, daß Bestimmtheit Beschränktheit sei. Statt nun aber jenem nothwendigen Gesetze der Logik zu gehorchen, welches uns zwingt, das Sein als bestimmtes zu denken, nach welchem das unbestimmte Sein, blos an sich gedacht, gleich dem Nichts ist, leugnet er alle und jede Bestimmtheit des absoluten Seins, um eben jenen Widerspruch, dem absoluten Sein eine endliche, beschränkte Bestimmtheit zu geben, zu vermeiden. Dafür aber verfiel er in einen absoluten Nihilismus. Indem er den einen Widerspruch vermied, hat er einen andern und größeren dafür eingetauscht. Wenn die Annahme einer Entfaltung des absoluten Seins in endlicher, beschränkter Bestimmtheit ein Widerspruch gegen das Sein und Leben des Absoluten ist, so ist die Leugnung aller und jeder Bestimmtheit logisch ganz gleich mit der Leugnung des Seins und Lebens des Absoluten selbst. Wenn man verlangt, das Denken solle aufhören, von dem abstrakten, unbestimmten Sein die konkrete Bestimmtheit zu denken, so heißt das nichts anderes, als das Denken selber aufheben; denn das Denken besteht eben nur, wie auch das Sein, in dem beständigen Uebergange vom Abstraktum zum Konkretum und zurück, von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit. Ist diese Bewegung des Gedankens aufgehoben und das Denken in der Abstraktion befestigt, so hört unser Denken nothwendig auf, oder vielmehr ein solches rein abstraktes Denken ist ganz unmöglich. Bei Spinoza besteht auch das Denken in nichts Anderem, als in dem beständigen Rückgange aus der endlichen, beschränkten Bestimmtheit zur ganz unbestimmten, bestimmungslosen Unendlichkeit. Das Denken ist nach dem Spinozischen System nur möglich durch die beständige Verkehrtheit unseres Denkens, das Sein nämlich bestimmt, oder was bei ihm dasselbe ist, beschränkt und endlich zn denken. Würden wir also richtig denken, hörten wir auf, in den Attributen, die ja als etwas Bestimmtes mit der absoluten Substanz nichts zu thun haben und nur durch unser verkehrtes Denken, (von dem freilich ganz unbegreiflich ist, woher es kommt und daß es existirt), vorgestellt werden, uns das absolute Sein zu denken, so würde natürlich unser Denken ganz aufhören, weil eben jene Zurückbewegung aus der endlichen Bestimmtheit, in der wir irriger Weise das Sein denken, zur unbestimmten Unendlichkeit aufhören würde. Den Spinoza hat also die Abstraktion

dahin geführt, daß er nur denkt, weil er verkehrt denkt; denn wäre der Geist in seiner Wahrheit, hätte er keine endliche Bestimmtheit mehr zu negiren, so wäre er selbst in jenem Reich des absoluten Todes, der unendlichen Leere der Abstraktion, des unbestimmten, bestimmungslosen Seins angelangt, er wäre in seiner Wahrheit, aber diese Wahrheit wäre der Tod und das Nichts. Spinoza hatte nur die einseitig-abstrakte Richtung, in die die Philosophie überhaupt versunken war, konsequent durchgeführt. Cartesius ist es eigentlich, der diese falsche Abstraktion zum Prinzip erhoben hat, die Abstraktion von aller bestimmten Wirklichkeit, die Entleerung des Denkens von allen bestimmten Gedanken, ausgenommen den Gedanken an das Denken selbst. Cartesius abstrahirte von allem bestimmten Inhalt seines Denkens und zog sich auf dieses nun abstrakte, leere Denken selbst zurück, er führte zwar dieses Prinzip der Abstraktion nicht durch, denn er nimmt sehr bald die gegebene Wirklichkeit in ihrer konkreten Bestimmtheit aus dem gewöhnlichen Bewußtsein wieder zurück, aber er hat darum nicht weniger ein folgenreiches Prinzip ausgesprochen, die Forderung, alle bestimmte Wirklichkeit auf ein leeres, vermeintlich voraussetzungsloses Abstraktum zurückzuführen und dadurch zu begründen. Spinoza hat dieses Prinzip in seiner Weise konsequent ausgeführt. Fichte hat dasselbe Prinzip in subjektiv-idealistischer Weise angewendet, indem er alle Wirklichkeit auf das Ich zurückführte. Aber dieses scheinbar lebendige Ich ist doch nichts weiter, als ein leeres, todtes Abstraktum; denn Fichte erklärte ja alle Bestimmtheit des Ich als Nichtich, als Schranke, als der wahren Wirklichkeit, dem Ich nämlich, widersprechend. Auch Fichte erkannte sehr wohl, daß eine beschränkte Bestimmtheit des absoluten Ich ein Widerspruch gegen die Natur des absoluten Ich sei. Er befand sich in der nämlichen Lage, wie Spinoza, nur daß er an die Stelle des absoluten bestimmten Seins das absolute Ich setzte. Indem er daher alle Bestimmtheit des Ich, die er sich nur als endliche, beschränkte, ja als Nichtich dachte, für etwas dem absoluten Ich Widersprechendes erklärte, welches im Denken aufgehoben werden müsse, welches nicht sein solle, that er nur das Nämliche, was Spinoza that, der aus demselben Grunde die bestimmten Attribute des absoluten unbestimmten Seins als etwas Widersprechendes faßte und sie nur aus der Verkehrtheit des Denkens allein erklärt wissen wollte. Fichte konnte nicht die endliche Bestimmtheit des absoluten Ich zugeben, und da er die Bestimmtheit überhaupt nur als Beschränktheit dachte, so blieb ihm nichts übrig, als die seinen ganzen Standpunkt vernichtende Forderung, es solle kein Nichtich sein. Das absolute Ich des Fichte ist ein ewiger Widerspruch mit sich selber, es beschränkt sich selbst in seiner endlichen Bestimmtheit und sucht mit unendlichem Streben seine Schranken zu überwinden. Was würde aus dem absoluten Ich werden, wenn es seine Schranken wirklich überwinden könnte? Es würde

offenbar, da es sich nur in der Bestimmtheit, also in der Beschränktheit als Ich erfassen kann, aufhören, Ich zu sein. Das absolute Ich des Fichte existirt also nur infofern, als es in seiner Unwahrheit, in seiner Beschränktheit ist und bleibt. Das System Fichtes leidet somit an demselben vernichtenden Widerspruche, wie das System Spinozas, an dem Widerspruche, das Absolute rein abstrakt und unbestimmt denken zu müssen, eine absolute Bestimmtheit zu leugnen und dadurch mit der widersprechenden endlichen und beschränkten Bestimmtheit im unlösbaren Streite zu liegen. Das Schelling-Hegelsche System suchte endlich die todte, leere Abstraktion zu überwinden, aber der einzige Weg, der dahin führen konnte, ohne im Widerspruche zu beharren, die Annahme einer absoluten Bestimmtheit des Absoluten, wurde keineswegs eingeschlagen. Im Gegentheil, der alte Irrthum, Bestimmtheit sei Beschränktheit, blieb bestehen. Statt aber von der endlichen Bestimmtheit nur zu abstrahiren, statt sie zu negiren und sie, wie Spinoza, als verkehrte Erkenntniß oder, wie Fichte als Selbstbeschränkung des Ich, des Denkens zu erklären, wurde in diesem System die endliche Bestimmtheit des Absoluten geradezu als die natürliche und wesentliche Lebensentfaltung des Absoluten aufgefaßt. Der große Widerspruch, daß das Absolute im Endlichen und Beschränkten sich bestimme und verwirkliche, wurde Grundsatz des Systems. Freilich wurde hierdurch die todte Abstraktion, wie sie bei Spinoza so grell hervortritt, wenigstens im Prinzip überwunden. Die endliche Bestimmtheit, die Spinoza leugnete, die Fichte als eine Selbstbeschränkung des Ich dachte, die nicht sein sollte, ist nach dem Schelling-Hegelschen Systeme nothwendig, sie soll und muß sein; der beständige Uebergang zu ihr ist der naturgemäße Prozeß des absoluten Seins und Lebens. Aber der Stachel des Widerspruchs, der in diesem Gedanken liegt, konnte doch nicht ganz vermieden werden. Auch dieses System mußte nämlich über die endliche Bestimmtheit hinaus, der Gedanke, daß das Absolute in seiner endlichen, beschränkten Bestimmtheit nicht in seiner Wahrheit ist, war auch hier unwiderstehlich. Die endliche beschränkte Bestimmtheit wurde daher als der nothwendige Weg zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Bestimmtheit gedacht. Zu dieser Wahrheit aber gelangt das Absolute im Geiste. Allein auch der Geist war gar zu offenbar noch nicht die absolute Wahrheit und Bestimmtheit des Absoluten. Auch hier drängte die Gewalt des Widerspruchs wieder über die endliche Bestimmtheit hinaus. Man ist genöthigt, dem Geiste eine endlose Geschichte zu geben, in der er sich immer mehr seinem Ziele nähert, sich als alles Sein zu wissen und so der Verwirklichung der absoluten Bestimmtheit des Absoluten wenigstens entgegenzugehen. Man sagt zwar wohl, das Absolute sei in seiner Wahrheit, wenn es sich im Geiste als alles Sein wisse, allein man mußte es sich doch gestehen, daß dies noch nicht die volle Wahrheit des Absoluten sei, wie denn

in der That der endliche Geist keineswegs eine absolute, sondern immer nur relative und beschränkte Bestimmtheit hat Wozu auch ein endloser Fortschritt, wenn das Absolute im Geiste seine absolute Wahrheit erreicht hätte oder irgendeinmal erreichen würde? Es mußte also ein endloser Fortschritt angenommen werden, wenn man die Idee des Absoluten nicht in einen allzu grellen Widerspruch mit ihrer Wirklichkeit bringen wollte. Man behauptet also einerseits, das Absolute habe seine volle Wahrheit im Geiste und kann doch keinen rechten Ernst mit dieser Behauptung machen, weil die vermeintliche volle Wahrheit doch zu deutlich dem ihr beigelegten Charakter widerspricht, man muß daher andererseits den Weg des Absoluten zu seiner Wahrheit als einen endlosen annehmen. Es ist in der That auch sehr einleuchtend, daß eine absolute Bestimmtheit des Absoluten auf dem Standpunkte dieses Systems unmöglich ist; denn das abstrakte sich als alles Sein Wissen ist offenbar keine absolute Bestimmtheit des Absoluten; ferner die geistige Unterwerfung der objektiven Welt, wodurch der Geist diese Welt, als von ihm selbst gesetzt, mit bewußter Freiheit zurücknimmt, kann ebenfalls niemals zu einer absoluten Bestimmtheit des Geistes führen. Wie der absolute noch indifferente Geist die objektive Welt als sein Anderssein in der Vielheit und im Nacheinander gesetzt hat, so kann auch der zu sich selbst gekommene Geist sein objektives Dasein ebenfalls nur in der Vielheit, im beschränkten Nacheinander und Nebeneinander als seine Welt, als sein eigenes objektives Dasein zurücknehmen, er bleibt also in diesem seinem Werke immer ebenso beschränkt, ebenso im Nacheinander, als die objektive Welt selber, der objektiven Beschränktheit und endlichen Bestimmtheit entspricht immer nur eine subjektive beschränkte Bestimmtheit. Der absolute Geist kommt daher, wenn er aus seinem Anderssein der objektiven Welt zu seiner Wahrheit im Geiste gelangt, niemals zu seiner absoluten Wahrheit und Bestimmtheit, seine Wahrheit, sein geistiges Dasein bleibt immer ebenso in der Vielheit, im beschränkten Nacheinander und Nebeneinander, als sein objektives Dasein, die Welt. Der absolute Geist kommt daher immer nur zu seiner Wahrheit als relativer Geist, weil er eben nur dadurch zum geistigen Dasein kommt, daß er nur aus der Beschränktheit der endlichen Welt zu seiner Wahrheit gelangen kann, daß er also das objektive Dasein in seiner Endlichkeit und Beschränktheit für seine volle und wahre Bestimmtheit zur Voraussetzung hat und deshalb auch die Endlichkeit und Beschränktheit dieses objektiven Daseins nothwendig theilen muß, d. h. nur als endlicher, relativer Geist zum Dasein kommt. Reproduzirt nun auch dieser endliche Geist die objektive Welt in geistiger Weise als seine Welt, so reproduzirt er sie doch ebenso endlich, ebenso beschränkt, wie sie objektiv ist und wie sie der absolute Geist aus seinem noch indifferenten Sein entlassen hat. Bringt nun auch der endliche Geist die objektive Welt in seine Gewalt, besitzt er sie auch

durch seine Erkenntniß und seinen Willen als seine Welt, so thut er doch dieses nur im Nacheinander, im vereinzelten Nacheinander, nur relativ. Seine verwirklichte Absolutheit oder seine absolute Bestimmtheit gewinnt also der absolute Geist niemals. Das Einzige, was er in seinem endlichen Dasein als endlicher Geist thun kann, ist, daß er von seiner Beschränktheit abstrahirt, daß er als alles Sein sich denkt. Das Absolute als Absolutes bleibt also immer nur ein Abstraktum, es kommt nie zur konkreten Wirklichkeit, immer nur zur endlichen, relativen, niemals zur absoluten Bestimmtheit. Da aber das Absolute nur wirklich Absolutes ist, wenn es absolut bestimmt ist, da es widersinnig ist, zu sagen, das Sein sei an sich absolut, bestimme sich aber nur im relativen, endlichen Fürsichsein, da es mithin nothwendig ist, zu denken, daß das Fürsichsein oder die Bestimmtheit dem Ansichsein oder der Unbestimmtheit entspreche, so kömmt offenbar in diesem Systeme das Absolute gar nicht zur Wirklichkeit, und das System scheitert an dem nämlichen Widerspruche, an dem alle Systeme gescheitert sind, die die Bestimmtheit als Beschränktheit annehmen. In dem Schelling-Hegelschen Systeme wird aber der Widerspruch noch dadurch besonders scharf, daß eine Bestimmtheit ausdrücklich zur Wirklichkeit des Absoluten gefordert wird, daß das Absolute in lebendiger, ewiger Entwicklung gedacht wird, um zu seiner Bestimmtheit, zu seiner konkreten Wirklichkeit zu kommen, ja daß diese ganze Entwicklung nur durch das Streben, zu seiner wahren, zu seiner absoluten Bestimmtheit zu gelangen, begründet sein soll. Nirgends ist dieser große Widerspruch vollständiger und folgerichtiger im Einzelnen entwickelt und durchgeführt, als in diesem Systeme, und zwar mit Bewußtsein durchgeführt. Die bisherigen Versuche, den pantheistischen Gedanken in seiner Abstraktheit zu entwickeln, indem man alle endliche Bestimmtheit als dem Absoluten widersprechend negirte, waren eben an jener todten, leeren Abstraktheit des unbestimmten Seins gescheitert; das Schelling-Hegelsche System machte den Versuch, dem offenbaren Widerspruche zum Trotz die endliche Bestimmtheit als die wesentliche Lebensentwicklung des Absoluten zu erweisen. Allein diese verzweifelte Anstrengung des phantheistischen Denkens macht darum den Widerspruch, daß jede Bestimmtheit Beschränktheit sei, nicht weniger widersprechend, und dieses System selber konnte sich der logischen Nothwendigkeit, dem Absoluten eine absolute Bestimmtheit zu geben, wenigstens nicht ganz entziehen, insofern es, wie wir gesehen haben, die endliche Bestimmtheit für den nothwendigen Weg erklärte, auf dem das Absolute zu seiner vollen Wahrheit gelange.

Es kann also kein Zweifel sein, daß das absolute Sein absolut bestimmt gedacht werden müsse. Was das Sein an sich ist, das ist es auch für sich, was das Sein unbestimmt ist, das ist es auch bestimmt, wird es also an sich und als unbestimmt absolut gedacht, so zwingt uns die logische Nothwendigkeit, es auch in seinem Fürsichsein, in seiner

Bestimmtheit absolut zu denken. Die Meinung, Bestimmtheit sei Beschränktheit, verstößt somit gegen die Grundbegriffe des Denkens, sie ist der Grundgedanke des alten gemeinen Pantheismus, der dem Absoluten mit seiner absoluten Bestimmtheit erst alle Wirklichkeit benimmt und dann diesen abstrakten, todten Schemen der endlichen Welt unterschiebt. Was ist denn jener sogenannte absolute Geist anderes, als das unbestimmte Sein an sich, das nie aus seiner Unbestimmtheit herauskömmt, weil es nie zur absoluten Bestimmtheit kömmt? Was aus der Unbestimmtheit herauskömmt, ist wohl ein Sein, aber nur ein relatives, endliches Sein. Offenbar aber ist das Absolute, wenn es nicht absolut bestimmt ist, als Absolutes gar nicht bestimmt, es bleibt also als Absolutes in seiner Unbestimmtheit, jenes unbestimmte Sein an sich, welches, wenn es von seiner wesentlichen Bestimmtheit getrennt gedacht wird, nur widersprechender Weise noch Sein genannt werden kann und in der That gleich dem Nichts ist. Die Annahme der absoluten Bestimmtheit des Absoluten ist also eine logische Nothwendigkeit. Diese Annahme allein rettet uns vor dem doppelten Widerspruche, entweder das Absolute als ein nichtiges leeres Abstraktum zu denken, oder demselben eine endliche Bestimmtheit beizulegen. Die alte, wie die neuere Philosophie hat dieses bewiesen, beide haben sich in beiden Widersprüchen abgearbeitet. Da es aber einmal im Wesen des Denkens liegt, von dem abstrakten, unbestimmten Begriffe zur konkreten Wirklichkeit überzugehen, da es dem Denken unerträglich ist, von dem Sein alle Bestimmtheit auszuschließen, so hat auch die Philosophie niemals diese reine Abstraktion festhalten können, und das Denken hat sich immer lieber den Widerspruch gefallen lassen, dem absoluten Sein eine endliche Bestimmtheit beizulegen, als jene nichtige, leere Abstraktion, wo das Denken eigentlich ganz aufhört und in nichts anderem mehr besteht, als in der Negation jener, man weiß nicht, woher stammenden endlichen Bestimmtheit. So schwankt das Denken, solange es an dem Satze, Bestimmtheit sei Beschränktheit, festhält, beständig zwischen zwei Abgründen. Will es die absolute Nichtigkeit und Leerheit der Abstraktion; des ganz bestimmungslosen Seins vermeiden, so verfällt es in den Widerspruch, dem Absoluten eine endliche Bestimmtheit zu geben, will es sich vor diesem Widerspruche hüten und die Natur des Absoluten nicht verleugnen, so schlägt die tiefe Finsterniß eines bodenlosen Nihilismus über dasselbe zusammen.

---

§. 4. Die absolute Einheit ist nur wirklich in einer absoluten Vielheit.

Wir haben im zweiten Paragraphen gesehen, daß Einheit und Vielheit Wechselbegriffe sind, wie die Begriffe vom unbestimmten und

bestimmten Sein. Die Einheit an sich betrachtet enthält die Vielheit unentwickelt und unerschlossen in sich. Wenn sie ihr Sein entfaltet und bestimmt, so tritt die Vielheit als die Gegenseite der Einheit hervor, in der die Einheit erst wirkliche, fürsichseiende Einheit ist. Da demnach die Vielheit nur die andere Seite der Einheit ist, so versteht es sich von selbst, daß die Vielheit der Einheit, von der sie die Vielheit ist, entsprechen muß, daß also, wenn die Einheit als absolute gedacht wird, auch die Vielheit als absolute Vielheit zu denken ist. Das Sein ist nun als absolut vollendetes, als absolut vollkommenes Sein in absoluter Einheit, die absolute Vielheit wird daher ebenso abgeschlossen, ebenso vollendet gedacht werden müssen, ihr wesentlicher Charakter wird darin bestehen, keiner Vermehrung oder Verminderung fähig zu sein; denn nur die relative Vielheit ist, eben weil sie nicht absolut vollendet und abgeschlossen ist, einer Vermehrung und Verminderung fähig. Die absolute Vielheit ist daher absolute Allheit, d. h. absolut bestimmte, ganz erschöpfende Vielheit der Einheit, also Allheit im absoluten Sinne, während die relative Vielheit wohl relative, aber niemals absolute Allheit sein kann, weil sie eben ihrem Begriffe gemäß niemals absolut bestimmt und vollendet ist. Es widerspricht daher den Grundbegriffen unseres Denkens, die relative, ins Unbestimmte vermehrbare Vielheit eine unendliche, absolute Vielheit zu nennen, da sie ja, eben weil sie keiner absoluten, in sich selbst abgeschlossenen und darum unendlichen, innerhalb ihrer selbst absolut vollendeten Einheit angehört, immer eine beschränkte Vielheit ist, so sehr sie auch vermehrt wird. Diese sogenannte unendliche Vielheit ist also, wenn man überhaupt nach logischen Begriffen denken will, als die eigentlich endliche Vielheit zu denken; denn sie ist nicht absolut bestimmt, nicht absolut in sich selber abgeschlossen und vollendet. Schrankenlos, unendlich, absolut ist die Vielheit nur dann, wenn die absolute Einheit ihre Vielheit im geschlossenen Umkreis, in absoluter Vollendung als die unendliche Vielheit ihrer eigenen Unendlichkeit besitzt. Die absolute Einheit ist ja selbst die Einheit ihrer Vielheit, die Vielheit ist ja gerade Vielheit der absoluten Einheit, sie ist also von der absoluten Einheit umschlossen und folglich ebenso unendlich, wie diese selbst; denn sie ist ja vollendet und die absolute Einheit hat sich vollständig und ohne Schranken, also unendlich in ihr entwickelt. Wäre die Vielheit vereinzelt, im Nacheinander, wäre sie einer beständigen Vermehrung fähig, also immer endlich, weil sie eben in ihrer Einzelheit, in ihrer beständig vermehrungsfähigen Unvollständigkeit die Einheit, von der sie die Vielheit ist, nicht vollständig, sondern nur endlich entwickelt, da ja das, was einer beständigen Vermehrung fähig ist, eben dadurch als ein Unvollständiges und Endliches sich erweiset, so wäre die Einheit dieser Vielheit selbst eine beschränkte, eine vereinzelte und in sich gebrochene Einheit, die sich

deshalb auch nur in einer vereinzelten, beschränkten, endlichen Vielheit entwickeln kann. Ist dagegen die Vielheit abgeschlossen und vollendet, ist sie keiner Vermehrung fähig, so hat sie die Einheit, von der sie die Vielheit ist, absolut entwickelt, so ist sie wahrhaft unendliche Vielheit; denn sie verwirklicht ja eben die absolute Einheit auf eine absolut vollendete, also unendliche Weise.

Wir dürfen hier die gewöhnliche, unphilosophische und nur halb wahre Vorstellung von Einheit und Vielheit nicht übergehen. Danach wird die Einheit nur an sich gedacht, als abstrakte Einheit, die Vielheit aber ist nichts anderes, als Vielheit von Einheiten. Dieser Vorstellung gemäß könnte natürlich von einer absoluten und relativen Einheit nicht die Rede sein; denn die Einheit ist eben ganz abstrakt und unbestimmt gedacht. Ebensowenig könnte man die Vielheit absolut und relativ denken; denn die Vielheit wäre ja nur Vielheit von Einheiten, eine Vielheit, die höchstens von der Einbildungskraft als unendlich vorgestellt werden kann, die aber vor dem begrifflichen Denken weder absolute noch relative Vielheit ist, weil sie in ihrer Abstraktion von der Einheit ebensowenig als wirkliche Vielheit gedacht werden kann, wie die Einheit an sich, ohne Vielheit gedacht, von der sie die Einheit ist, wirkliche Einheit ist. Allein dieser Irrthum hat dennoch eine Wahrheit zum Grunde, die aber ganz verkehrt aufgefaßt wird. Während nämlich die absolute Einheit einzig ist, weil das absolute Sein mit absoluter Vollendung, in absoluter Einheit ist, was es ist, weil es als ein solches vollendetes Sein das absolute Sein vollständig verwirklicht, weil also kein zweites absolutes Sein möglich ist, so muß dagegen die relative Einheit als eine Vielheit von Einheiten gedacht werden, weil das relative Sein nur beschränkt, nur in relativer Einheit ist, was es ist. Das relative Sein erschöpft seinem Begriffe nach sein Sein nicht vollständig, es ist ja eben nur relativ und beschränkt, nicht aber absolut, was es ist, es besitzt das Sein nur unvollendet in gebrochener Einheit, es ist daher nur ein Einzelnes, nicht aber ein Einziges. Es liegt daher im Begriffe der relativen Einheit, als Vielheit von Einheiten zu sein, weil das, was nicht in absoluter Einheit vollendet ist, auch nicht einzig sein kann. Diese Vielheit endlicher Einheiten ist es, die dem Irthum, als sei die Vielheit überhaupt nur eine Vielheit von Einheiten, zu Grunde liegt. Daß dieser Irrthum einem Grundbegriffe des logischen Denkens, wonach die Vielheit die Gegenseite der Einheit ist und diese in jener sich verwirklicht, geradezu widerspricht, ist einleuchtend. Wenn man aber hiergegen sagen wollte, dann sei eine Vielheit von Einheiten überhaupt widersprechend, so wäre dies nur dann richtig, wenn wir gesagt hätten, die relative Einheit setze sich als Vielheit von Einheiten; das ist aber keineswegs der Fall; denn die relative Einheit ist und existirt vielmehr nur als eine Vielheit von Einheiten, die relative

Einheit entwickelt und entfaltet sich nur als einzelne Einheit in ihrer Vielheit. Dem relativen Sein an sich dagegen kömmt gar keine Entfaltung und Entwicklung zu, es ist ja seinem Begriffe gemäß nur als relative Einheit, also in der Einzelheit wirklich, es entwickelt sich nur in der Einzelheit zu seiner Vielheit. Der Begriff der Vielheit als einer Vielheit von Einheiten widerspricht daher keineswegs dem Begriffe der Vielheit, insofern sie als Entfaltung der Einheit gedacht wird, weil eben die Vielheit als Vielheit von Einheiten sich nicht aus einer Einheit entfaltet. Daß übrigens der Vielheit in diesem letzteren Sinne auch eine Einheit entspricht, daß das relative Sein oder die relative Einheit nicht bloße Vielheit ist, versteht sich von selbst. Die relative Einheit ist ja ihrem Begriffe nach Einheit, aber nur relativ, die Einheit ist eben gebrochene, daher getrennte, außereinander gegangene Einheit, aber doch eine Einheit, weil das relative Sein, so viel es auch in seiner Beschränktheit, in seinem Außereinander getrennt ist, immer relatives Sein ist. Da nun aber das relative Sein gerade nur in dieser seiner relativen Einheit, also nur in diesem Außereinander, nur in dieser Trennung wirklich ist, so entfaltet es sich nicht etwa aus seiner relativen Einheit selbst zur Vielheit, zu seinem Außereinander, weil es ja erst in seiner Vielheit, in seinem Außereinander wirklich ist und deshalb erst in seiner Einzelheit thätig sein und sich entfalten kann, sondern es wird als außereinander seiende Einheit, als Vielheit von Einheiten gesetzt. Die Vielheit als Vielheit von Einheiten ist also keineswegs bloße Vielheit, sondern auch Einheit, aber außereinander seiende Einheit und daher als Vielheit von Einheiten.

Einheit und Vielheit sind somit immer nur in engster Beziehung auf einander, niemals in abstrakter Trennung als bloße Einheit und als bloße Vielheit logisch denkbar, und zwar ist die unmittelbare Identität von Einheit und Vielheit, die selbstthätige Entfaltung und Entwicklung der Einheit zur Vielheit das eigentliche und ursprüngliche Verhältniß beider Begriffe, so daß die Vielheit als Vielheit von Einheiten nur durch jene ursprüngliche Bedeutung des Wechselbegriffs Einheit und Vielheit logisch erklärt werden kann. Die richtige Auffassung des Verhältnisses beider Begriffe zu einander ist für alle folgenden Untersuchungen so wichtig, daß wir nicht umhin können, zur näheren Erläuterung auch noch einige hervorragende Ansichten über das fragliche Verhältniß aus der Geschichte der neuern Philosophie anzuführen.

Leibnitz hat in seiner Monadenlehre den Versuch gemacht, gegenüber der todten, nichtigen Abstraktion, in der Spinoza die Einheit sich dachte, den Begriff der Einheit konkreter zu fassen. Die Monade war nach Leibnitz eine Einheit, die eine Vielheit von Vorstellungen umschloß, weil jede Monade das ganze Universum in sich abspiegelte.

Leibnitz setzte also Einheit und Vielheit in ein lebendiges Verhältniß zu einander. Allein die Einheit ist hier eigentlich doch nicht selbst in der Vielheit, jene Vielheit von Vorstellungen ist nicht eine Vielheit, in der die Einheit sich entfaltet und entwickelt; denn die Monaden sind nach Leibnitz hinsichtlich der Einheit alle gleich, sie sind alle schlechthin einfach, wären daher die Vorstellungen der Monade nicht blos äußerlich, wäre in der Vielheit der Vorstellungen die Einheit der Monade selbst entfaltet, so wären offenbar die Monaden hinsichtlich der Einheit nicht alle gleich; denn die dunkel und verworren vorstellenden Monaden würden eine schwächere Einheit haben, würden ihre Einheit mehr in dem Nacheinander und Außereinander der verworrenen vielen Vorstellungen verlieren, als dies bei den klar und deutlich vorstellenden Monaden der Fall ist. Nun ist aber nach Leibnitz die Verworrenheit der Vorstellungen nur eine Folge der gehemmten Aktualität der Monade, keineswegs aber in der Natur der Monade, als Monade, als eines niederen monadischen Seins, als einer schwächeren Einheit begründet, und die Monaden sind hinsichtlich ihrer Einheit alle gleich. Die Vielheit innerhalb der Einheit hat also nach Leibnitz mit der Einheit als Einheit nichts zu thun. Die abstrakte Fassung der Einheit ist daher durch die Monadentheorie des Leibnitz keineswegs überwunden, vielmehr bleibt die Vielheit der Einheit ganz äußerlich. Hiermit hängt unmittelbar zusammen, daß Leibnitz hinsichtlich der Einheit keinen Unterschied zwischen der absoluten und relativen Einheit aufstellen konnte, eben weil er die abstrakte Einheit, die Einheit schlechthin nicht überwunden hatte. Die absolute Monade konnte ihm nicht mehr Monade sein, als die endlichen Monaden, beide waren eben Monaden, schlechthin einfach und nur durch ihre anderweitige Natur unterschieden. Leibnitz bedachte nicht, daß die Einheit, die Einfachheit selbst entweder absolut oder nur relativ Einfachheit ist, er dachte die Einheit nur in ihrer abstrakten Unterschiedslosigkeit als Einheit, er dachte sie nur als schlechthin einfach. Darum unterschied sich auch die endliche Monade nur dadurch von der absoluten, daß die erstere dunkel, verworren, beschränkt, im Nacheinander vorstellte, dagegen die absolute klar, allumfassend, ohne Nacheinander vorstellend war. Die absolute Monade muß daher bei Leibnitz ohne alle Vielheit nur als Einheit gedacht werden. Was bei den endlichen Monaden eine Vielheit von Vorstellungen ist, ist bei der absoluten Monade ein reiner Akt, der in dieser abstrakten Fassung alle und jede Vielheit von der absoluten Monade ausschließt. Im Grunde genommen ist aber dieser Unterschied zwischen der absoluten und endlichen Monade kein Unterschied hinsichtlich der Einheit; denn die Vielheit ist ja der endlichen Monade eigentlich ebenso fremd, wie der absoluten Monade, weil die Vielheit von Vorstellungen in der endlichen Monade ja nicht in der Natur der Monade, als Monade, als einer

schwächeren, nur relativen Einheit ihren Grund hat, sondern nur Folge der gehemmten Aktualität der Monade ist. Leibnitz hat die Einheit nur abstrakt gedacht, darum war ihm jede Monade eben Monade, Einheit, Einfachheit schlechthin, darum haben die verschiedenen Grade der Vorstellung ihren Grund nicht in einer verschiedenen Einheit und Einfachheit der Monaden, darum könnte nach der Theorie des Leibnitz jede endliche Monade hinsichtlich der Einheit ebenso gut absolut vorstellend sein, wie die absolute Monade. Das absolute Vorstellen und das verworrene Vorstellen hat also bei Leibnitz mit der Einheit nichts zu thun, er macht gar keinen Unterschied zwischen absoluter Einheit und relativer Einheit. Leibnitz hat sich also von der abstrakten Auffassung der Einheit keineswegs losgemacht, die Vielheit als die wesentliche Gegenseite der Einheit, in der sich die Einheit entfaltet und entwickelt, bleibt seinen Monaden fremd.

Bei Herbart findet sich eine ähnliche Vielheit von schlechthin monadischen Einheiten, wie bei Leibnitz, aber er treibt den Widerspruch gegen den lebendigen, konkreten Begriff der Einheit noch viel weiter, wie Leibnitz. Leibnitz hatte seinen endlichen Monaden noch die Vielheit von Vorstellungen und innern Zuständen gelassen, wenn diese Vielheit dem abstrakten Standpunkte des Leibnitz gemäß auch der Einheit selbst nur äußerlich und fremd ist. Herbart aber leugnet allen und jeden Wechsel an den Monaden, sie sind ohne alle Vielheit und Veränderung innerhalb ihrer selbst, sie sind ganz unterschiedslose, wenn auch qualitativ bestimmte Einheiten. Die bestimmte Qualität hat mit der Einheit nichts zu thun. Zudem sind bei Herbart die Monaden alle geradezu absolute Einheiten. Herbart hat die unwirkliche, todte Abstraktion hinsichtlich des Begriffs der Einheit am entschiedensten als Wirklichkeit geltend zu machen gesucht, sein System ist der deutlich ausgesprochene Widerspruch gegen den lebendigen, konkreten Begriff der Einheit, indem er die innere Entwicklung und Entfaltung der Einheit zur Vielheit mit Bewußtsein leugnet und bekämpft.

In dem Schelling-Hegelschen Systeme ist der Begriff der Einheit in seiner wahren Lebendigkeit gefaßt. Die Einheit ist hier nicht mehr abstrakte Einheit, sondern eine solche, die in sich selber in Vielheit unterschieden ist, eine Einheit, die in der Vielheit ist, und eine Vielheit, die in der Einheit ist. Allein dieses System leidet an dem entschiedenen Widerspruche, daß es für die absolute Einheit keine absolute Vielheit besitzt, sondern nur eine relative, jene unbestimmte, sogenannte unendliche Vielheit, die immer endlich und nur relativ bleibt, die im eigentlichen Sinne des Wortes relative Vielheit ist, weil sie niemals als abgeschlossen und vollendet gedacht werden kann. Die absolute Einheit bleibt auf diese Weise in der That nur abstrakte Einheit; denn die relative Vielheit ist ja nur die entsprechende

Vielheit einer gleich relativen Einheit. Es ist ein logischer Widerspruch, zu sagen, die absolute Einheit entfalte sich in relativer, stets unvollendeter Vielheit, weil die Vielheit nur dann relativ sein kann, wenn die Einheit, von der sie die Vielheit ist, eine relative Einheit ist. Nach dem genannten Systeme entfaltet sich auch wirklich die absolute Einheit zuerst zu einer Vielheit von relativen Einheiten, und erst in diesen relativen Einheiten tritt die Entwicklung zu jener Vielheit ein, die nicht wieder Einheit für sich, sondern die unmittelbare Gegenseite der Einheit ist. Wir haben schon gezeigt, wie widersprechend und logisch undenkbar die Entwicklung der Einheit zu Einheiten ist, hier handelt es sich nur um die absolute Vielheit der absoluten Einheit. Offenbar ist es nun aber ein Widerspruch, die absolute Einheit nur in einer Vielheit von relativen Einheiten wirklich zu denken; denn die absolute Einheit ist ja in ihren relativen Einheiten nicht absolut, sondern nur relativ wirklich. Die absolute Einheit bleibt also als absolute in ihrer abstrakten Unbestimmtheit und Unwirklichkeit, sie ist ebensowenig verwirklicht, wie das absolute Sein, wenn es sich nur als begränztes Sein bestimmt, wirkliches absolutes Sein ist. Es ist also einleuchtend, daß die absolute Einheit in ihrer Beschränktheit durch Zeit und Raum, in ihren vielen endlichen Einheiten nichts weniger, als wirkliche absolute Einheit ist, darum soll sich denn auch nach dem Schelling-Hegelschen Systeme die absolute Einheit erst dann verwirklichen, wenn sie im Geiste aus ihrer Beschränkung in Zeit und Raum zurückkehrt zu ihrer ungebrochenen, absoluten Einheit. Allein die absolute Einheit kömmt im Geiste keineswegs zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit; denn unser Geist denkt die relative Vielheit der Welt niemals in absoluter Einheit und kann es auch seiner ganzen Natur nach nicht; er kann die Einheit abstrakt denken, indem er von aller Vielheit abstrahirt, er kann vermöge einer ungeheuren Begriffsverwirrung diesen Akt der Abstraktion für die Verwirklichung der absoluten Einheit halten, aber sobald er die absolute Einheit konkret denken will, wie sie doch gedacht werden muß, wenn sie als wirklich gedacht werden soll, findet er sich selbst nur als eine beschränkte, relative Einheit, er findet, daß er alle die beschränkten, relativen Einheiten, die ihn umgeben, nur in beschränkten Akten, keineswegs aber in absoluter Einheit denkt. Im Geiste kommt man also nicht zur konkreten absoluten Einheit, sondern nur zu dem abstrakten Gedanken der Einheit, und der große Widerspruch des Systems, daß die absolute Einheit nur eine relative Vielheit hat, tritt stärker hervor, als je. Die absolute Einheit bleibt als absolute in der Abstraktion und nichtigen Unwirklichkeit; nur der größte Widerspruch gegen ihren Begriff, der eine absolute Vielheit fordert, kann in einer relativen Vielheit die absolute Einheit verwirklicht glauben, oder dieselbe aus dieser verkehrten Wirklichkeit zu ihrer Wahrheit im

endlichen Geiste kommen lassen. Im endlichen Geiste findet sich nur wieder, was überwunden werden sollte, die abstrakte Einheit. Das Schelling-Hegelsche System dreht sich in vergeblicher Anstrengung im Kreise herum, es kömmt nie über die todte Leerheit der Abstraktion hinaus, es wird immer wieder auf den Punkt zurückgeworfen, von dem es ausgeht, auf den abstrakten Begriff der Einheit. Der Grund dieser Ohnmacht ist klar genug. Die Einheit entfaltet und verwirklicht sich in der Vielheit, die absolute Einheit also in absoluter Vielheit. Wenn man daher für die absolute Einheit ebensowenig eine absolute Vielheit, d. h. eine Vielheit, in der die Einheit absolut entwickelt, unveränderlich vollendet und abgeschlossen ist, annehmen will, als man für das absolute Sein eine absolute Bestimmtheit annimmt, so ist es natürlich, daß man in der endlichen Vielheit die Verwirklichung der absoluten Einheit nicht entdecken kann, es ist natürlich, daß man, wenn man überhaupt noch von absoluter Einheit reden will, genöthigt ist, zu dem rein abstrakten Begriffe derselben zurückzukehren, zu jener Abstraktion unseres Denkens, von der man ausgeht, um ihre konkrete Wirklichkeit zu suchen. Das Schelling-Hegelsche System hat also die einseitige, leere Abstraktion rücksichtlich des Begriffs der absoluten Einheit durchaus nicht überwunden, es hat zwar den sehr richtigen Satz aufgestellt, die Einheit entwickle sich in der Vielheit, allein es hat diesen Satz sehr verkehrt angewendet und keineswegs consequent durchgeführt; denn statt für die absolute Einheit auch eine absolute Vielheit anzunehmen, hat es derselben nur eine Entwicklung in der relativen, endlichen Vielheit beigelegt, die absolute Einheit blieb daher als absolute unentwickelt und das System konnte über den blos abstrakten Begriff der absoluten Einheit nicht hinauskommen.

Die absolute Einheit muß also in einer absoluten Vielheit gedacht werden. Die Einheit ist logisch nur denkbar in einer Vielheit, von der sie die Einheit ist. Soll daher die absolute Einheit für unser Denken wirkliche Einheit sein, so muß ihr eine absolute Vielheit zugeschrieben werden, in der sie sich absolut entfaltet und entwickelt, in der sie wirklich absolute Einheit ist. Legen wir dagegen der absoluten Einheit nur eine relative Vielheit bei, so ist offenbar die absolute Einheit als solche nicht entwickelt und entfaltet, sie wird nur abstrakt gedacht, in der Trennung von der ihr wesentlichen Vielheit, sie hat nur widersprechender Weise den Namen der absoluten Einheit, ist aber in Wirklichkeit nur relative Einheit.

Wir haben bisher gesehen, daß das absolute Sein nur wirklich ist als absolut bestimmtes Sein. Das absolute Sein in seiner Entwicklung zur absoluten Bestimmtheit ergab sich als in absoluter Einheit vollendetes und abgeschlossenes Sein, welches seine Bestimmtheit in einer eben so abgeschlossenen und vollendeten Vielheit absolut

entfaltet. Der Charakter des Seins als lebendige, selbstthätige Kraft, die aus der abstrakten Unbestimmtheit zur konkreten Bestimmtheit, aus der verschlossenen Einheit zur entfalteten Vielheit sich entwickelt, trat dabei überall als wesentlicher Charakter des Seins hervor. Jetzt handelt es sich darum, das, was wir als logisch und begreiflich nothwendig erkannt haben, auch als wirklich nachzuweisen. Wir müssen zeigen, daß das absolute Sein wirklich absolute Bestimmtheit hat, daß die absolute Einheit wirklich in einer absoluten Vielheit ist, wir müssen das Absolute in seiner konkreten Wirklichkeit betrachten und nachweisen, daß in dieser jene denknothwendigen Begriffsbestimmungen in der That verwirklicht sind. Da wir unserm Standpunkte gemäß in der christlichen Trinitätsidee die konkrete Wirklichkeit des Absoluten ausgedrückt finden, so haben wir zu zeigen, daß das absolute Sein seine absolute Bestimmtheit, die absolute Einheit ihre absolute Vielheit nur hat in dem Einen dreipersönlichen Gott.

---

§. 5. Das Absolute ist in seiner absoluten Einheit und Bestimmtheit absolut persönlich und zwar dreipersönlich.

Eine gebrochene Einheit, die in Zeit und Raum auseinandergeht, ein Sein, welches nur im Nacheinander und Nebeneinander sich bestimmt, ein Leben, das immer nur in wandelbaren Akten sich verwirklicht, kann nicht absolut sein. Nur das bestimmte Sein ist wirklich. Eine Einheit also, die immer nur zeitlich, räumlich, beschränkt sich bestimmt, ist ihrer bestimmten Natur nach beschränkt, ist eine beschränkte, endliche, relative Einheit. Die absolute Einheit kann also nicht in Zeit und Raum auseinandergehen, sie kann nur als absolute Einheit des Seins und Lebens gedacht werden. Das absolute Sein ist darum unveränderlich bestimmt; denn würde es bald so, bald anders sich bestimmen, würde es nur im Nacheinander die Wirklichkeit seines Seins besitzen, so wäre auch die absolute Einheit des Seins als absolute Einheit nicht wirklich, so wäre das absolute Sein selbst kein absolutes Sein mehr. Darum ist auch jene lebendige Selbstthätigkeit, in der das absolute Sein sich entwickelt, als ein reiner ungebrochener Akt, als die absolute Einheit aller Lebensbestimmungen des Absoluten zu denken. Könnte nämlich in der absoluten Lebensthätigkeit eine Aufeinanderfolge der Akte gedacht werden, so würde ja das absolute Leben sich immer nur theilweise, also immer nur endlich und beschränkt, also nicht absolut verwirklichen, so würde folglich das absolute Leben als absolutes nicht wirklich sein. Das Absolute besitzt sein Sein und Leben in absoluter Einheit und Bestimmtheit, es ist daher absolut geistig, absolut persönlich; denn die Geistigkeit, die

Persönlichkeit besteht darin, daß ein Sein nicht im Außereinander, in der Trennung seiner Seins- und Lebens-Bestimmungen sich selbst entfremdet ist, sondern in der Einheit dieser Bestimmungen sich besitzt und weiß als Grund derselben und daher auch frei darüber verfügt. Wir haben hier noch nicht zu untersuchen, wie verschieden die Grade der Einheit und daher auch der Geistigkeit und Persönlichkeit sein können, wie tief das Außereinander und die Trennung der Einheit sein muß, wenn die ungeistige, unpersönliche Entfremdung des Seins von sich selber eintreten soll; denn hier handelt es sich blos darum, den konkreten Begriff der Geistigkeit und Persönlichkeit mit den allgemeinen logischen Begriffen, mit denen wir es hier zu thun haben, in Verbindung zu bringen. Wir wollen ja hier überhaupt von dem allgemeinen Begriffe der Einheit und Bestimmtheit des absoluten Seins zur konkreten Wirklichkeit dieser Begriffe übergehen, wir müssen daher denjenigen konkreten Begriff aus dem Bewußtsein aufnehmen, in dem seiner ganzen Bedeutung nach die absolute Einheit und Bestimmtheit des absoluten Seins und Lebens konkret gedacht werden kann. Ein solcher konkreter Begriff ist nun offenbar der Begriff der Geistigkeit und Persönlichkeit; denn dieser Begriff bezeichnet seiner ganzen Bedeutung nach ein Sein, welches in seiner innern Selbstbewegung aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, aus der unentwickelten Einheit zur wirklichen Einheit in der Vielheit diese wirkliche Einheit in so hohem Grade besitzt, daß es in seiner Vielheit und Bestimmtheit sich nicht selbst verliert, sondern mit Bewußtsein bei sich bleibt und daher auch mit Freiheit jene innere Selbstbewegung übt. Ein Sein nun, welches in absoluter Einheit sein Sein und Leben besitzt, welches in seiner innern Lebensentwicklung auf keine Weise im Außereinander und Nacheinander sich selbst entfremdet wird, muß natürlich als absolut geistig, als absolut persönlich gedacht werden. Das Absolute ist also als absolute Bestimmtheit und Einheit seines Seins und Lebens absolut persönlich. Selbst in dem Falle, wo man widersprechender Weise dem Absoluten eine Entwicklung zur endlichen, beschränkten Bestimmtheit beilegt, wo eine absolute Einheit angenommen wird, die sich nur im Nacheinander, in beschränkter, relativer Vielheit bestimmt, drängt die Gewalt der Logik dazu, das Absolute erst im persönlichen Geiste wahrhaft bestimmt zu denken, und zwar in einem Geiste, der von seiner beschränkten, endlichen Einzelheit abstrahirt und sich, wenn auch widersinniger Weise als alles Sein, als absolute Einheit desselben denkt. Selbst auf diesem Standpunkte also kömmt das Absolute erst zu seiner Wahrheit und Wirklichkeit, nachdem es die Stufen des Außereinander durchlaufen hat, nachdem es Geist, Person geworden ist. Offenbar aber kann das Absolute auch dieser Ansicht gemäß, wenn sie consequent durchgeführt wird, auf dem Entwicklungsgange, den es durchmacht, um zu seiner Wahrheit,

zu seiner vollen Bestimmtheit zu kommen, nicht beim endlichen Geiste stehen bleiben, ohne sich selbst und der ganzen Bedeutung seiner Lebensentwicklung zu widersprechen, sondern alles Nacheinander, alle Theilung und Trennung, alles blos endliche, beschränkte Dasein muß überwunden werden, der Geist muß in ewiger Gegenwart, ohne Vergangenheit und Zukunft die Totalität seines Seins und Lebens in absoluter Einheit, in abgeschlossener Vollendung besitzen, das Absolute müßte absoluter Geist, absolute Persönlichkeit sein, erst dann hätte es die nothwendige Consequenz seines Strebens erfüllt, erst dann wäre es absolut bestimmt, erst dann wäre es wirklich in seiner Wahrheit. Freilich ist das Werden und die Entwicklung auf dem Wege der Endlichkeit und Beschränktheit im Leben des Absoluten ein Widerspruch, weil das Absolute nur in absoluter und auf keine Weise in endlicher, beschränkter Bestimmtheit gedacht werden kann; aber auch auf diesem widersprechenden Standpunkte ist es unmöglich, die Entwicklung des Absoluten in der Endlichkeit abzuschließen, man muß, wenn auch nur durch Täuschung, in einer absoluten Bestimmtheit, wenn dieselbe auch nur verkehrter Weise als solche gedacht wird, das Absolute zu seiner Wahrheit kommen lassen, denn es ist die unwiderstehliche Gewalt der Logik, die uns zwingt, das Absolute erst dann in seiner Wahrheit zu denken, wenn wir es als absoluten Geist denken, die absolute Einheit und Bestimmtheit des absoluten Seins erst dann für verwirklicht zu halten, wenn das Absolute in absoluter Persönlichkeit die Totalität seines Seins und Lebens im vollendeter und darum unwandelbarer Bestimmtheit besitzt.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß das Absolute in der absoluten Bestimmtheit und Einheit seines Seins und Lebens absoluter Geist, absolute Persönlichkeit ist. Allein wenn wir nun auch wissen, daß das Absolute als vollendete, unwandelbare Existenz, als absolut bestimmtes Sein, als abgeschlossenes, in allen Bestimmungen wirkliches, als absolut bestimmtes Leben absoluter Geist ist, wenn wir auch wissen, daß das Absolute sein Sein und Leben in einem reinen Akte ohne Zunahme und Abnahme, unveränderlich und ewig besitzt, in einem Akte, der nichts hat, was entstände und verschwände, was wandelbar und in beschränkter Einzelheit dem Strome einer Aufeinanderfolge überliefert wäre, daß es also in absoluter Persönlichkeit die Totalität seines Seins und Lebens besitzt, so haben wir doch damit noch keineswegs das Absolute konkret gedacht, wir haben vielmehr nur im Allgemeinen den konkreten Begriff bezeichnet, in dem das absolute Sein wirklich konkret gedacht werden kann, wir wissen nur im Allgemeinen, daß der Begriff des Geistes und der Persönlichkeit es ist, in dem wir das absolute Sein konkret zu denken haben. Wollten wir hierbei stehen bleiben, so würde zwar dadurch die logische Gewißheit, das Absolute als Geist und Persönlichkeit denken zu müssen, nicht im

Geringsten erschüttert, wir würden das Absolute ganz richtig denken, aber wir würden im Denken auf halbem Wege stehen bleiben. Unsere Erkenntniß würde jedoch sogleich eine ganz verkehrte und unhaltbare werden, wenn wir uns einbilden wollten, das Absolute habe in der That keine andere konkrete Wirklichkeit, als diejenige, wie sie durch den Begriff der absoluten Geistigkeit und Persönlichkeit in dieser allgemeinen Fassung ausgedrückt ist, wenn wir behaupten wollten, das Absolute sei nichts Anderes, als jene absolute geistige Einheit und Bestimmtheit, wenn wir also die geistige Einheit und Bestimmtheit in dieser allgemeinen Fassung als vollständige begriffliche Erkenntniß der konkreten Wirklichkeit des Absoluten festhalten und jede weitere konkrete Bestimmung von dem absoluten Sein ausschließen wollten. Unsere Erkenntniß würde in diesem Falle eine verkehrte und unhaltbare sein; denn die absolute Bestimmtheit des absoluten Geistes in dieser allgemeinen, unbestimmten Weise gedacht, ist ja nur die allgemeine Behauptung, daß das absolute Sein absolut bestimmt gedacht werden müsse, woran sogleich die Frage sich schließt, wie denn diese absolute Bestimmtheit wirklich bestimmt sei. Die absolute Einheit des absoluten Geistes soll ja nur im Allgemeinen sagen, daß der absolute Geist in seiner Lebensentfaltung nicht beschränkt, sondern in absoluter Einheit sich entwickle, und es drängt sich nothwendig die Frage auf, wie denn die absolute Vielheit beschaffen sei, von der die absolute Einheit die Einheit ist. Die absolute Einheit des absoluten Geistes in seinem Sein und Leben ist logisch nur denkbar in der absoluten Vielheit, die in absoluter Einheit ist, die Einheit ist ja erst wirkliche Einheit, wenn sie sich aus ihrer verschlossenen Unbestimmtheit zur bestimmten Vielheit entfaltet hat und so konkrete Einheit geworden ist. Während es nun die Richtigkeit unserer Gotteserkenntniß nicht aufhebt, sondern sie nur zu einer abstrakten, begrifflich nicht durchgeführten macht, wenn wir von jener Vielheit, ohne sie zu leugnen, nur absehen, wenn wir nur darauf verzichten, die absolute Einheit des göttlichen Seins und Lebens in ihrer absolut bestimmten Vielheit konkret zu denken, so ist es dagegen ein Widerspruch, die Vielheit zu leugnen, die Einheit als eine abstrakte und an sich wirklich zu denken, ein Widerspruch, der alles innere Leben in Gott aufhebt und unsere Gotteserkenntniß zu einer logisch nichtigen machen würde, so logisch nichtig und unhaltbar, wie es der Gottesbegriff der Deisten wirklich ist.

Wollen wir daher nicht auf halbem Wege stehen bleiben, wollen wir die Erkenntniß des absoluten Seins, welches in seiner absoluten Einheit und Bestimmtheit als absolut geistig und persönlich sich erwies, begrifflich durchführen, so müssen wir nun auch die absolut bestimmte Vielheit der absoluten Einheit näher zu erforschen suchen, damit wir den absolut persönlichen Geist nicht blos nach seinem allgemeinen, abstrakten Begriffe, sondern in seiner wirklichen konkreten Bestimmtheit,

also begrifflich vollständig erkennen. Es wird sich in dieser Untersuchung herausstellen, daß die begrifflich vollständige Gotteserkenntniß in der Idee der Trinität enthalten ist.

I. Gott ist nicht schlechthin persönlich, sondern er erzeugt in seiner ursprünglichen Persönlichkeit eine zweite Person.

Das Absolute besitzt die Totalität seines Seins und Lebens in absoluter Einheit und ist dadurch absolut persönlich. Das göttliche Sein und Leben bestimmt sich nicht im Nacheinander, in relativer, beschränkter Einheit, sondern in Einem, reinem Akte auf absolut vollendete Weise. In dem Grunde des göttlichen Seins bleibt nichts als unbestimmt zurück, das göttliche Sein bestimmt sich aus seiner Unbestimmtheit zur absoluten Bestimmtheit. Das absolute Sein entwickelt in seinem innern Leben, in seiner Selbstbewegung die ganze Fülle seiner Absolutheit aus der unentfalteten Unbestimmtheit zur entfalteten absoluten Bestimmtheit. Das absolute Sein kommt so zum wirklichen Dasein innerhalb seiner selbst. Gott besitzt sein Sein, welches an sich absolut ist, in seiner absoluten Bestimmtheit absolut für sich, und da er eben wegen dieser absoluten Einheit und Bestimmtheit seines Seins und Lebens absoluter Geist ist, so ist sein absolutes Fürsichsein ein geistiges Fürsichsein, so weiß er sich in seiner absoluten Bestimmtheit als absolutes Sein, so bezieht er diese seine Bestimmtheit auf sich als seine Bestimmtheit, die er in seiner absoluten Lebensthätigkeit aus seinem Sein an sich zum wirklichen Dasein für sich entwickelt hat. Durch diese seine absolute Lebensentwicklung ist Gott in seiner ursprünglichen Persönlichkeit; denn der Begriff der Persönlichkeit bezeichnet ja ein Sein, welches das, was es ist, mit Bewußtsein ist, welches das, was es enthält, mit Bewußtsein und also auch frei bestimmt und besitzt; Gott ist aber in seiner innern Lebensentwicklung aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit ursprünglich persönlich; weil diese seine absolute Lebensthätigkeit, in der er sich bestimmt, seine ursprüngliche, aus dem Grunde seines Seins entspringende Thätigkeit ist. Da aber die Bestimmtheit des absoluten Seins eine absolute Bestimmtheit ist, da sie in keinem Nacheinander, in keiner Vereinzelung beschränkt ist, da sie somit als eine absolut vollendete nicht immer wieder in Unbestimmtheit zurückschwindet, sondern dem absoluten Sein als unveränderlich vollendete Bestimmtheit desselben gegenübersteht, so ist sie ebenso sehr sich selbst bestimmend und besitzend, als sie vom göttlichen Sein bestimmt und besessen wird; denn es bezieht sich nicht nur das Sein auf seine Bestimmtheit als eine Bestimmtheit seines Seins, sondern es findet offenbar auch

eine Zurückbeziehung von der Bestimmtheit auf das Sein Statt, in der die Bestimmtheit sich auf das Sein als auf ihr Sein bezieht, von der sie die Bestimmtheit ist. Wenn nun das Sein ein geistiges Sein ist, so ist natürlich die Zurückbeziehung der geistigen Bestimmtheit auf ihr geistiges Sein als eine geistige Beziehung zu denken, so besitzt und bestimmt sich die geistige Bestimmtheit auf geistige Weise ebensosehr selbst, als sie vom geistigen Sein geistig bestimmt und besessen wird. Gott hat also eine doppelte Selbstbestimmung, er bestimmt nicht nur sein Sein und Leben aus der Unbestimmtheit zur absoluten Bestimmtheit und ist so, da er als geistiges Sein geistig sich bestimmt und besitzt, persönlich und zwar ursprünglich persönlich, sondern auch diese seine absolute geistige Bestimmtheit ist eben ihrer absoluten Einheit und Vollendung wegen in sich selber selbstständig und selbstbestimmend, sie bestimmt und besitzt sich selbst eben so sehr, als sie vom göttlichen Sein bestimmt und besessen wird. Die absolute Bestimmtheit des göttlichen Seins ist daher in ihrer Zurückbeziehung auf ihr Sein ebenso persönlich, als das göttliche Sein in seiner Beziehung auf seine Bestimmtheit persönlich ist und zwar ist dieses Persönlichsein der absoluten Bestimmtheit des göttlichen Seins als das zweite Persönlichsein zu denken, weil es ja nur dadurch erzeugt wird, daß das absolute Sein in seiner ursprünglichen Thätigkeit aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit und so zur ursprünglichen Persönlichkeit sich bestimmt. Das zweite Persönlichsein Gottes entsteht also dadurch, daß das ursprüngliche Persönlichsein ein absolutes ist. Indem Gott in einer absoluten Bestimmtheit sich bestimmt und absolut besitzt und so absolut persönlich ist, geht ein gleich persönliches Bestimmen und Besitzen von der absoluten Bestimmtheit auf das absolute Sein zurück. Gott würde nur einpersönlich sich besitzen, wenn sein Sein und Leben nicht absolut und vollendet bestimmt wäre, wenn es im Nacheinander und also unvollständig bestimmt würde, wenn es also niemals in sich selber zur Einheit, zur Vollendung, zur Selbstständigkeit käme. Nun hat aber das absolute Sein denknothwendig in seiner Bestimmtheit den Charakter der ewigen, unveränderlichen Vollendung, es kann also auch die Bestimmtheit nie als unselbstständiger Bruchtheil, sondern immer nur als Ganzes, als Eine in sich vollendete Totalität gedacht werden. Diese absolute Bestimmtheit des göttlichen Seins ist nun aber ihrer absoluten Einheit wegen in sich selber zur Bestimmung, zum selbstständigen Besitzen des göttlichen Seins gekommen, sie ist sich selbst bestimmende Bestimmtheit. Gott bestimmt und besitzt also sein Sein und Leben in vollendeter, absoluter Bestimmtheit, dadurch aber ist dieses Sein und Leben nicht nur besessen und bestimmt, sondern diese Bestimmtheit bestimmt und besitzt eben so sehr sich selbst. Eine absolute Selbstbestimmung erzeugt also eine zweite Selbstbestimmung. Da es nun die absolute Selbstbestimmung,

in der Gott die Fülle seines Seins bestimmt und besitzt, ist, wodurch er Person in ursprünglicher Persönlichkeit ist, so hat auch die zweite Selbstbestimmung ebenso sehr den Charakter der Persönlichkeit, als die erste Selbstbestimmung, so ist Gott in seiner zweiten Selbstbestimmung ebenso absolute Person, als er in der ersten, ursprünglichen Selbstbestimmung absolute Person ist. Gott als absolute Person erzeugt also, eben weil die Persönlichkeit eine absolute ist, eine zweite Person, die sich durch nichts von der ersten unterscheidet, als durch ihr Gezeugtsein von derselben. Die gezeugte Person oder der Sohn ist gleich ewig, gleich absolut mit der zeugenden oder dem Vater; denn der Sohn ist ja nichts anderes, als die in sich abgeschlossene und zur vollendeten Einheit gekommene Bestimmtheit des göttlichen Seins selbst, die in ihrer Zurückbeziehung auf dieses ihr göttliches Sein, von dem sie die Bestimmtheit ist, das göttliche Sein selbst persönlich besitzt. Während der Vater in der absoluten Bestimmtheit seines Seins und in seiner lebendigen Beziehung zu ihr erste Person des göttlichen Seins ist, ist der Sohn als die sich auf ihr Sein zurückbeziehende absolute Bestimmtheit zweite Person des göttlichen Seins. Die Persönlichkeit des Sohnes hat ja eben darin ihren Grund, daß das göttliche Sein in seiner absoluten Bestimmtheit absolute Person ist, daß es die ganze Fülle seines Seins und Lebens in absoluter Einheit besitzt. Offenbar also besitzt und bestimmt die zweite Person ebenso sehr das göttliche Sein und Leben, ist ebenso sehr Person der Einen ganzen Gottheit, als dies bei der ersten Person der Fall ist. Gott besitzt sich zweimal auf gleich vollkommene Weise, er ist zweipersönlich, weil er sein Sein und Leben in absoluter Einheit und Bestimmtheit besitzt, weil er absolute Persönlichkeit ist.

Wenn es also logisch nothwendig ist, das Sein im lebendigen, selbstthätigen Uebergange aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, aus dem Ansich zum Fürsich zu denken, wenn somit das begriffliche, philosophische Denken uns zwingt, den Begriff des Seins immer nach jenen zwei unterschiedenen Seiten des Seins zu fassen, dann können wir auch nicht umhin, das absolute Sein in einer absolut vollendeten Bestimmtheit, in einem absoluten Fürsichsein vollständig entwickelt und aus der Unbestimmtheit absolut entfaltet zu denken. Weil aber die Bestimmtheit des absoluten Seins eine absolute Bestimmtheit ist, eine vollendete und daher unveränderliche Bestimmtheit, so stehen sich die beiden Seiten des absoluten Seins in abgeschlossener Vollendung gegenüber, das absolute Sein an sich als absolut sich entwickelnd und entfaltend, die absolute Bestimmtheit desselben als absolut entwickelt und entfaltet, so ist das Verhältniß beider Seiten ein unveränderlich bestimmtes, und das absolute Sein bezieht sich setzend und seine Bestimmtheit aus sich erzeugend auf diese seine Bestimmtheit als auf seine Bestimmtheit, die es entwickelt und für sich ist, was es an sich

ist, während die absolute Bestimmtheit sich auf das absolute Sein zurückbezieht als auf ihr Sein, von dem sie die Bestimmtheit ist. Weil nun das absolute Sein in der absoluten Einheit und Bestimmtheit seines Seins und Lebens als absoluter Geist gedacht werden muß, so sind auch die beiden Seiten des absoluten Seins als geistige und ihr gegenseitiges Verhältniß als ein geistiges zu denken, so bestimmt und besitzt das absolute Sein sich geistig, d. h. wissend und daher persönlich in seiner absoluten Bestimmtheit, so bezieht es sich auf diese Bestimmtheit als seine geistige Bestimmtheit, in der es sich absolut weiß als das, was es ist, in der es wissend und daher frei das besitzt, was es ist und enthält, so bezieht diese absolute geistige Bestimmtheit sich geistig und daher wissend und als absolut vollendete, in sich selbst zur Einheit und folglich zur Selbstständigkeit gekommene Bestimmtheit auch persönlich auf ihr Sein zurück, aus dessen Grunde sie erzeugt ist. Es bestimmen also beide Personen das göttliche Sein als das Eine, ungesonderte, ungetrennte Sein an sich, welches eben in den beiden Personen zum Fürsichsein kommt. Beide Personen sind daher wirklich absolute Personen; denn sie haben beide das absolute göttliche Sein zu ihrem unmittelbaren Grunde, beide besitzen und bestimmen dieses Sein auf absolute Weise. Die zweite Person besitzt das göttliche Sein nicht als anderssseiend, sondern als dasselbe, wie es die erste Person besitzt. Das göttliche Sein unterscheidet sich nicht als Sein; denn das Sein überhaupt kann sich in seiner innern Lebensthätigkeit nur aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, aus dem Ansichsein zum Fürsichsein bestimmen; eine Bestimmung aus dem Ansichsein zum unterschiedenen Ansichsein ist ein logischer Widerspruch. Das unbestimmte Sein an sich hat seinem Begriffe gemäß das bestimmte Fürsichsein zu seiner Gegenseite, nicht aber ein unterschiedenes Ansichsein, in dem dann erst die Bestimmung zum Fürsichsein erfolgte. Wir haben schon im ersten Paragraphen dieses Abschnitts das Widersprechende einer solchen Auffassung und die logische Unmöglichkeit eines solchen Lebensprozesses im Sein nachgewiesen. Gott ist also nicht zweifach seiend, sondern nur zweifach fürsichseiend, zweifach persönlich.

Daß also das absolute Sein in seiner innern Lebensthätigkeit nach zwei Seiten sich unterscheidet, die in unmittelbarer Einheit gedacht werden müssen, kann durchaus keinem Zweifel unterliegen; denn das ist der wesentliche Charakter des Seins überhaupt, und zwar so sehr, daß das Sein logisch gar nicht anders gedacht werden kann. Daß aber diese zwei unterschiedenen Seiten des absoluten Seins eine Zweipersönlichkeit des absoluten Seins begründen, das liegt in der Absolutheit des göttlichen Seins, in der absoluten Einheit und Vollendung, mit der Gott sein Sein und Leben bestimmt. Dieses wird sich sehr deutlich zeigen, wenn wir das innere Leben des

absoluten Seins mit dem des endlichen Seins vergleichen. Der endliche Geist besitzt immer nur einen Theil seines Seins und Lebens, weil er selbst beschränkt und endlich sich auch nur beschränkt bestimmen und entwickeln kann, er ist daher nur beschränkt persönlich. Die aufeinander folgenden Akte der endlichen Persönlichkeit kommen nie zur Einheit, zur Selbstständigkeit, das Leben des endlichen Geistes wird nie in absoluter Einheit abgeschlossen, es bleibt immer gebrochen, in seinen Bestimmungen nur aufeinanderfolgend, vorübergehend und veränderlich. Der endliche Geist ist immer nur bestimmt in wandelbaren, unselbstständigen Akten. Der endliche Geist als nicht absolut ist immer nur unvollständig und beschränkt bestimmt. Unser Gedanke, unser Wille oder jede andere Thätigkeit bleibt dem Geiste gegenüber immer unselbstständig und abhängig, weil unser Geist, in seiner Beschränktheit selbst abhängig und unselbstständig, sich nur beschränkt und in der Einzelheit bestimmt. Unser Geist ist daher wohl persönlich, weil er in seiner Thätigkeit die wenn auch gebrochene, beschränkte Einheit seines Seins und Lebens als noch geistige Einheit besitzt und bestimmt, allein da seine Thätigkeit im Nacheinander ist, da seine Akte in diesem Augenblicke bedingt sind durch seine Akte der Vergangenheit, so ist unser Geist, obwohl persönlich, doch nur einpersönlich oder genauer nur beschränkt persönlich. Der endliche Geist besitzt und bestimmt sein Sein und Leben ja nur beschränkt in seinen momentanen, beschränkten Akten, seine Persönlichkeit selbst tritt also nur beschränkt und momentan hervor. Ebenso wenig wie die Bestimmtheit des endlichen Geistes je zur vollen Selbstständigkeit kommt, ebenso wenig ist der endliche Geist selbst in vollendeter Einheit vollständig sich selbst besitzend. Ebenso sehr wie die Bestimmtheit des endlichen Geistes, nämlich der Gedanke oder Willensakt desselben, nur momentan persönlich, nur ein Moment der Persönlichkeit ist, ebenso sehr ist der Geist selbst nur momentan persönlich, indem er sich ja in seinen beschränkten einzelnen Akten nur momentan besitzt und bestimmt. Es ist von der größten Wichtigkeit für eine logische Auffassung der Natur des endlichen Geistes, die Persönlichkeit desselben nicht abstrakt, als Persönlichkeit schlechthin, sondern als relative, endliche Persönlichkeit zu denken. Wir dürfen nicht abstrahiren von den einzelnen Akten der Persönlichkeit, als ob erst hinter denselben die Person in ihrer Wahrheit und unveränderlichen Wirklichkeit zu finden wäre. Ein solches Verfahren hieße die eine wesentliche Seite des Seins, die Bestimmtheit desselben, die hier beim endlichen Geiste in den einzelnen beschränkten Akten besteht, verleugnen und im gröbsten Widerspruch mit allem logischem Denken nur das Sein an sich in dieser seiner abstrakten Unbestimmtheit allein für das wahre und wirkliche Sein halten. Wie daher das Sein nur das an sich ist, was es in seiner Bestimmtheit entwickelt und entwickeln kann, so ist auch der endliche

Geist nur in soweit persönlich, als er sich in seinen Akten persönlich bestimmen kann. Da sich aber der endliche Geist nur in beschränkten, momentanen Akten persönlich besitzen und bestimmen kann, so ist auch seine Persönlichkeit immer nur als eine beschränkte, momentane wirklich. Es würde daher vollständig verkehrt sein, wenn wir den endlichen Geist, insofern er sich ursprünglich aus seinem unbestimmten Ansichsein in seinen einzelnen Akten persönlich zum Fürsichsein bestimmt, für vollendet persönlich halten wollten, während doch sein sich selbst Bestimmen, sein sich selbst Besitzen in seinen momentanen Akten, also das, wodurch er persönlich ist, nur ein momentanes Bestimmen und Besitzen ist. Dieses ursprüngliche Sichbestimmen des endlichen Geistes in seinen einzelnen Akten ist also nur ein Moment seiner Persönlichkeit, und zwar das ursprüngliche erste Moment der Persönlichkeit; denn auch die Bestimmtheit des endlichen Geistes als der sich wissende und auf sein Sein zurückbeziehende Gedanke bildet ein Moment und zwar das zweite Moment der Persönlichkeit. Der Geist besitzt und bestimmt ursprünglich den Gedanken, indem er ihn hervorbringt, aber auch der Gedanke, indem er sich weiß, besitzt ebenso sehr sich selbst und daher auch den Geist. Weil jedoch der Geist stets veränderlich und im beständigen Wechsel seine Gedanken hervorbringt, weil die Gedanken kommen und schwinden, so sind jene beiden Seiten der endlichen Persönlichkeit nur Momente der Persönlichkeit. Wenn also die endliche Persönlichkeit konkret und nicht in einer einseitigen, nichtigen Abstraktion gedacht wird, so offenbart sie sich uns als eine zweiseitige, in zwei Momenten sich beständig verwirklichende Persönlichkeit. Der endliche Geist ist eben beschränkter, endlicher Natur, er bestimmt daher sein Sein nicht absolut in absoluter Einheit und Bestimmtheit, sondern nur beschränkt und momentan in beschränkter, einzelner Bestimmtheit, er besitzt sich daher, indem er seine Bestimmtheit hervorbringt, nur momentan persönlich, und ebenso momentan persönlich besitzt sich diese seine Bestimmtheit, der sich selbst wissende und bestimmende Gedanke. Der endliche Geist ist, eben weil er sich nicht mit absoluter Persönlichkeit in einer absolut vollendeten Bestimmtheit seines Seins und Lebens besitzt, nicht zweipersönlich, sondern nur in zwei Momenten persönlich. Da nun der absolute Geist sein Sein und Leben in absoluter Einheit und Bestimmtheit, in absoluter, abgeschlossener Vollendung besitzt, da er sich mithin nicht blos momentan bestimmt und die Bestimmtheit selbst keine momentane ist, so sind auch die beiden Seiten seiner Persönlichkeit nicht als bloße Momente der Persönlichkeit, sondern als vollendete Personen zu betrachten. Der absolute Geist ist als vollendete absolute Persönlichkeit zweipersönlich. In der That, wenn es gewiß ist, daß das absolute Sein, indem es seine absolute Bestimmtheit hervorbringt, als absolute Person sein Sein und Leben besitzt, dann ist es auch gewiß, daß die absolute

Bestimmtheit, indem sie sich selbst und deshalb auch ihr Sein absolut weiß und besitzt, ebenso sehr absolut und vollendet Person ist, als die erste Person. Was beim endlichen Geiste nur Momente der Persönlichkeit sind, das sind beim absoluten Geiste vollendete Personen.

Wenn es also gewiß ist, daß das Sein überhaupt und daher auch das geistige, persönliche Sein nach seinen zwei Seiten hin gedacht werden muß, wenn es gewiß ist, daß diese zwei Seiten im endlichen Sein, im endlichen Geiste nur Momente im endlichen Sein und Leben sind, weil das endliche Sein in seiner Beschränktheit sich nur einzeln, im Nacheinander, in Momenten bestimmt und verwirklicht, dann kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß das absolute Sein, der absolute, absolut persönliche Geist seine beiden Seiten nicht im beschränkten Nacheinander, sondern in absoluter Vollendung, nicht als stets schwindende Momente, sondern in unveränderlicher Abgeschlossenheit besitzt, dann kann es nicht zweifelhaft sein, daß die zwei Seiten des absolut persönlichen Geistes nicht Momente der Persönlichkeit sind, sondern beide den vollen Charakter der absoluten Persönlichkeit haben und daher auch beide als vollendete, absolute Personen betrachtet werden müssen. Wenn man bedenkt, daß die Persönlichkeit ihrem Begriffe gemäß ein Sein bezeichnet, das geistig, d. h. wissend und frei sich besitzt, so läßt sich gegen die wirkliche, volle Persönlichkeit der zweiten göttlichen Person nichts einwenden; denn die absolute Bestimmtheit des göttlichen Seins besitzt in ihrer absoluten Vollendung und Abgeschlossenheit sich wissend und frei ebenso sehr selbst und daher auch das göttliche Sein, als das göttliche Sein seine Bestimmtheit, indem es dieselbe hervorbringt und in seiner absoluten innern Selbstbewegung erzeugt, weiß und frei besitzt. Das Eine göttliche Sein besitzt sich also zweipersönlich. Die absolute Persönlichkeit ist nicht schlechthin Person, sondern sie erzeugt in ihrer Absolutheit eine zweite Person. Die absolute Persönlichkeit ist nur wirklich in zwei Personen. Es fragt sich nun aber, wie die Einheit des Seins in ihren zwei unterschiedenen Seiten, wie die absolute Einheit des göttlichen Seins und Lebens in ihrer Zweipersönlichkeit zu denken ist.

II. Aus der ersten und zweiten Person des göttlichen Seins geht eine dritte Person desselben unmittelbar hervor.

Das Sein muß, wie wir gesehen haben, in lebendiger Selbstthätigkeit übergehend aus dem unbestimmten Ansichsein zum bestimmten Fürsichsein gedacht werden, es bringt das, was es an sich und noch unbestimmt ist, in seiner innern Selbstbewegung zur Bestimmtheit, in der es das, was es ist, wirklich und für sich ist. Die beiden

unterschiedenen Seiten des Seins sind daher in unmittelbarer Einheit zu denken, die Einheit entfaltet sich eben in jenen zwei Seiten. Die Einheit in ihrem verschlossenen, unentwickelten Zustande ist das Sein an sich, dieses entfaltet sich nach seinen zwei Seiten, und so ist die Einheit nicht mehr unlebendige, abstrakte Einheit, sondern wirkliche, ihre zwei unterschiedenen Seiten lebendig vereinende Einheit. Also erst dann, wenn die noch unentfaltete Einheit sich entwickelt und unterschieden hat, ist sie wirkliche Einheit. Das Sein kommt daher eben dadurch, daß es aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergeht, in seinen zwei Seiten zur wirklichen Einheit. War es vor seinem Unterschiede verschlossene, unlebendige, noch unwirkliche Einheit, so geht aus seinem Unterschiede seine wirkliche Einheit hervor. Wollen wir also das Sein seinem vollen Begriffe gemäß denken, so müssen wir es nach seinen drei Seiten denken: als unbestimmtes Sein an sich, als bestimmtes Fürsichsein, als die lebendige Einheit beider, die eben dadurch entsteht, daß das Sein an sich seine Bestimmtheit aus sich hervorbringt. Diese Dreiheit ist die Grundform des Seins überhaupt, und es ist unmöglich, das Sein logisch zu denken, wenn man es nicht in dieser Dreiheit denkt; denn nur die einseitige Abstraktion, die darum nichtig und widersinnig ist, denkt das Sein an sich ohne Beziehung auf seine wesentliche Gegenseite, denkt die Einheit als eine abstrakte, unlebendige und nicht als wirkliche, konkrete Einheit des in seiner Bestimmtheit entfalteten Seins. Das Sein ist denknothwendig in jenen drei Seiten, es kann gar nicht als wirkliches Sein gedacht werden, wenn man es nicht in seiner innern Lebensentwicklung aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit und so aus der unentfalteten Einheit zur entfalteten wirklichen Einheit, wenn man es also nicht in seinen drei Seiten oder wenigstens in der Fähigkeit denkt, so dreiseitig sich zu bestimmen. Es ist unserem Denken unmöglich, jene drei wesentlichen Seiten des Seins nicht zu unterscheiden. Das unbestimmte Sein als solches unterscheidet sich von dem bestimmten Sein als solchem, beide unterscheiden sich als solche von ihrer lebendigen Einheit, und doch sind diese drei unterschiedenen Seiten die unterschiedenen Seiten ein und desselben Seins.

Da nun das absolute Sein in einer absoluten Bestimmtheit für sich ist, was es an sich ist, da es sich nicht beschränkt, im momentanen Nacheinander bestimmt, da somit auch seine Bestimmtheit keine nur beschränkte, momentane ist, so kann es in der Einheit dieser beiden Seiten auch nur absolut, in abgeschlossener Vollendung und keineswegs beschränkt und momentan gedacht werden. Weil aber das absolute Sein absoluter Geist ist, so ist die lebendige Einheit seiner zwei Seiten als eine geistige Einheit zu denken. Das absolute Sein weiß und will sich in seinem Unterschiede als das Eine Sein, und da dieser Unterschied ein Unterschied zweier Personen ist, wie wir gesehen

haben, so weiß und will sich das absolute Sein als ein und dasselbe Sein in seinem zweipersönlichem Unterschiede. So gewiß es nun ist, daß die lebendige Einheit der beiden ersten Seiten des Seins als die dritte von den beiden ersten unterschiedene Seite des Seins gedacht werden muß, so gewiß ist es auch, daß der absolute Geist in dieser dritten Seite seines Seins auf eine unterschiedene Weise sich weiß und besitzt, ebenso unterschieden von dem sich Wissen und Besitzen der beiden ersten Personen, als diese unter sich unterschieden sind. Der absolute Geist ist also als die lebendige Einheit seiner ersten und zweiten Person dritte Person.

Das endliche Sein hat zwar auch die drei wesentlichen Seiten des Seins, die ja dem Sein überhaupt zukommen, wenn man es in lebendiger Wirklichkeit und seinem vollem Begriffe gemäß denken will, es ist die lebendige Einheit seiner beiden ersten Seiten, allein wie das endliche Sein sich nur in einer beschränkten und daher nur momentanen Bestimmtheit aus seiner Unbestimmtheit entwickelt, wie somit diese beiden Seiten immer nur momentan hervortreten und in beständigem Wechsel begriffen sind, so kann natürlich die lebendige Einheit dieser beiden ursprünglichen Seiten des Seins nur ebenso beschränkt, ebenso momentan, ebenso wechselnd sein, wie die beiden Seiten selber, von denen sie die lebendige Einheit ist. Wenn daher das absolute Sein in einer absoluten, in absoluter Vollendung abgeschlossenen Bestimmtheit nicht momentan, nicht beschränkt, sondern in unveränderlicher Ruhe vollendet nach seinen zwei Seiten hervortritt, dann ist auch die lebendige Einheit der zwei Seiten des absoluten Seins nicht momentan, nicht beschränkt, sondern in unveränderlicher absoluter Vollendung zu denken. Der endliche Geist bestimmt und besitzt sich momentan in seinen momentanen Gedanken und Willensakten, der Gedanke selbst weiß und besitzt sich in seiner Zurückbeziehung auf den Geist momentan als den Gedanken dieses seines Geistes, der Geist weiß und besitzt sich, nachdem er so sich unterschieden, momentan als die lebendige Einheit, als ein und denselben Geist in seinem Unterschiede. Freilich treten die drei Seiten des endlichen Geistes keineswegs immer geistig hervor, der Gedanke bezieht sich keineswegs immer mit Bewußtsein auf seinen Geist zurück, der Geist ist keineswegs immer die selbstbewußte Einheit seines Seins und seines bestimmten Gedankens, weil der endliche Geist eben endlicher, beschränkter Geist ist, allein die drei Seiten des endlichen Geistes sind nichts destoweniger vorhanden, wenn sie auch nicht immer in geistig bewußter Weise hervortreten. Der endliche Geist, die endliche Persönlichkeit entwickelt sich also nach den drei Seiten, in denen das Sein überhaupt denknothwendig sich entfaltet, und diese drei Seiten sind wegen der Endlichkeit und Beschränktheit ihres Seins als die drei Momente zu denken, in denen die endliche Persönlichkeit sich verwirklicht. Wenn daher die endliche Persönlichkeit

sich als die lebendige Einheit ihres Seins und ihres bestimmten Gedankens oder Willensaktes weiß und besitzt, so ist dieses sich Wissen und Besitzen nur ein beschränktes Moment ihrer beschränkten Persönlichkeit, ein ebenso beschränktes Moment, wie das sich Wissen und Besitzen des Seins, indem es seinen Gedanken hervorbringt, und des Gedankens, indem er sich auf sein Sein zurückbezieht, nur ein beschränktes Moment der Persönlichkeit ist. Da nun die absolute Persönlichkeit nicht beschränkt ist, so können natürlich ihre drei Seiten, die ihr, wie jedem Sein denknothwendig zukommen, nicht als beschränkte Momente der Persönlichkeit, sondern sie müssen als die drei unterschiedenen Seiten der absoluten Persönlichkeit auch absolut, in unveränderlicher Vollendung gedacht werden. Wie daher das sich Wissen und Besitzen des absoluten Seins, indem es seine absolute Bestimmtheit hervorbringt, absolut persönlich ist, wie das sich Wissen und Besitzen dieser absoluten Bestimmtheit, indem sie sich auf ihr absolutes Sein zurückbezieht, ebenso absolut persönlich ist, so ist auch das sich Wissen und Besitzen des absoluten Seins als die lebendige Einheit seines zweipersönlichen Unterschiedes als absolut persönlich zu denken. Wenn beim endlichen Geiste die unterschiedenen Seiten der Persönlichkeit nur beschränkte, stets schwindende Momente der Persönlichkeit sind, so sind beim absoluten Geiste jene unterschiedenen Seiten der Persönlichkeit in unveränderlicher Vollendung, also mit dem vollen Charakter der absoluten Persönlichkeit, also als drei wirkliche, absolute Personen zu betrachten, in denen ein und dasselbe absolute Sein sich nach seinen drei unterschiedenen Seiten unterschieden weiß und besitzt. Der absolute Geist ist als die lebendige Einheit seiner beiden ersten Personen dritte Person. Eben deshalb also, weil das göttliche Sein als Vater und Sohn zweipersönlich ist, eben deshalb erfaßt es sich auch als das Eine Sein des Vaters und des Sohnes in einer dritten Person; denn Gott kann sich nur in lebendiger, bewußter Einheit als den Einen und gleichen Gott besitzen, nachdem er aus seiner noch unentfalteten, verschlossenen und darum noch unlebendigen, unwirklichen Einheit in die Unterschiedenheit der beiden ersten Personen eingegangen ist. Aus seinem zweipersönlichen Unterschiede geht Gott als der in seiner lebendigen, mit dem Unterschiede wirklich gewordenen Einheit sich wissende und besitzende Gott hervor, als dritte Person weiß er sich als das, was die beiden ersten Personen in unterschiedener Persönlichkeit besitzen, als den Geist, der in der ersten Person Vater ist, in der zweiten Sohn, als den Einen Geist beider. Als dritte Person ist Gott der h. Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, der Eine Geist des göttlichen Seins, das, indem es sich zweipersönlich besitzt, erst in diesem Unterschiede als das lebendig nnd wirklich Eine Sein in einer dritten Person sich besitzt. So ist, wie die Bezeichnung Vater und Sohn den persönlichen Charakter der ersten und zweiten

Person ausdrückt, in der Beziehung des h. Geistes der persönliche Charakter der dritten Person als Geist des Vaters und Sohnes, als die lebendige Einheit beider ausgesprochen. Es versteht sich nach allem bisher Gesagten von selbst, daß die Person des h. Geistes nicht einen aus dem Geiste des Vaters und Sohnes hervorgehenden besondern Geist hat, sondern alle drei Personen sind ja nur die besonderen, unterschiedenen Personen ein und des nämlichen Geistes, und dieser Geist ist Vater, insofern er in absoluter Persönlichkeit den Sohn erzeugt und h. Geist, insofern er in diesen beiden Personen als die lebendige Einheit beider, als den Einen und gleichen Geist beider sich persönlich weiß und besitzt. Wiewohl die Person des h. Geistes aus den beiden Personen des Vaters und des Sohnes hervorgeht, so geschieht doch dieses Hervorgehen nicht, wie aus zwei Prinzipien, sondern wie aus Einem; denn die Person des h. Geistes geht aus den beiden Personen des Einen göttlichen Seins hervor, sie geht hervor aus dem zweipersönlich unterschiedenen Einen Sein, welches eben in diesem Unterschiede zur lebendigen, wirklichen Einheit gekommen ist und in der dritten Person als diese lebendige Einheit sich weiß. Der Vater und der Sohn sind ja das sich zweipersönlich besitzende Eine und gleiche Sein Gottes selbst, dieses ist also das Eine zweipersönliche Prinzip, und aus diesem zweipersönlichen Einen Prinzip geht die dritte Person hervor. Wenn man also sagt, der h. Geist geht aus dem Vater und Sohne hervor, so heißt das offenbar, der h. Geist geht aus dem zweipersönlichen Einen göttlichen Sein hervor, der h. Geist geht aus dem Vater und Sohn hervor, wie aus Einem Prinzip, der h. Geist hat nicht einen besondern aus dem Vater und Sohne hervorgegangenen Geist, sondern denselben, den auch der Vater und Sohn hat, den Einen ungetheilten und untrennbaren göttlichen Geist, der, nachdem er in der ersten und zweiten Person seine unentwickelte, verschlossene Einheit im Unterschiede entfaltet hat, zu seiner lebendigen, wirklichen Einheit kommt und in der dritten Person als solche sich weiß und besitzt.

Mit der dritten Person ist das absolute Sein in seiner Entwicklung abgeschlossen, Gott ist der Eine Gott in drei Personen und eine vierte oder weitere Persönlichkeit ist nicht möglich, eben weil die dritte die lebendige Einheit der beiden ersten ist. Das Sein kann logisch überhaupt nur nach seinen drei Seiten gedacht werden: als unbestimmtes Sein an sich, als bestimmtes Fürsichsein, als die lebendige Einheit beider, und zwar wird die Bestimmtheit aus dem Grunde des Seins hervorgebracht und erzeugt, wogegen die lebendige Einheit des Seins und seiner Bestimmtheit mit diesem Unterschiede unmittelbar gegeben ist, indem sie eben durch diesen Unterschied aus ihrem verschlossenen, unlebendigen Ansichsein hervorgeht zur lebendigen, wirklichen Einheit. Es versteht sich also nach dem wahren Begriffe des Seins

von selbst, daß das Sein seine Entwicklung in drei Seiten vollendet, daß die Annahme der Möglichkeit eines mehrfachen Erzeugens und eines mehrfachen Hervorgehens nur auf dem gröbsten Widerspruche gegen die Grundbegriffe unseres Denkens beruht. Während aber beim endlichen Sein jene drei wesentlichen Seiten nur Momente sind und daher im beständigen Nacheinander kommen und schwinden, ist das absolute Sein in seinen drei Seiten nicht beschränkt, sondern absolut, nicht momentan, sondern in unveränderlicher Vollendung entwickelt. Gott ist daher in der Einheit seines Seins und in der Dreiheit seiner Personen die absolute Einheit in absoluter Vielheit. Diese Dreiheit der göttlichen Personen ist absolute Vielheit; denn sie entfaltet auf absolute, erschöpfende Weise das göttliche Sein, so daß dieses weder in weniger noch in mehr Personen sich entwickeln kann. Gott ist also in seiner absoluten Einheit und Vielheit, als Einer in drei Personen die absolute Allheit. Gott ist als der dreieinige in seinem Sein und Leben absolut entwickelt. Das relative Sein dagegen entwickelt sich seiner Beschränktheit wegen in seinen drei Seiten nicht absolut, sondern nur beschränkt, momentan, im Nacheinander, seine Vielheit ist daher in der Dreiheit nicht abgeschlossen, die Dreiheit ist nur eine Dreiheit von Momenten, in denen die Entwicklung des relativen Seins nothwendig geschieht, und gerade deshalb, weil das relative Sein in den drei Seiten, in denen jedes Sein sich nothwendig entwickelt, nur seine beschränkte, momentane Entwicklung hat, tritt es immer von Neuem seine Entwicklung an, kömmt es nie zur absoluten abgeschlossenen Vollendung seines Lebens in einer absoluten Vielheit, sondern es bleibt stets im beschränkten Nacheinander, in nie abschließender, relativer Vielheit seinem beschränkten Sein gemäß beschränkt entwickelt.

In der dritten Person Gottes, im h. Geiste ist also die Entwicklung des absoluten Geistes vollendet und abgeschlossen. Während die erste Person als das seine absolute Bestimmtheit hervorbringende und sich in derselben absolut wissende und besitzende absolute Sein die zweite Person erzeugt, insofern jene aus dem Grunde des göttlichen Seins erzeugte absolute Bestimmtheit ihrer Absolutheit wegen sich selbst und somit auch ihr absolutes Sein absolut weiß und besitzt, geht aus diesem zweipersönlichen Unterschiede Gott als der in seiner nicht mehr unentwickelten, unwirklichen, sondern im Unterschiede entfalteten, wirklichen und lebendigen Einheit sich wissende und besitzende Gott als dritte Person hervor und bringt so seine innere Lebensentwicklung zur Vollendung und zum Abschluß.

Wir haben schon im Anfange dieses Abschnitts nachgewiesen, daß die Lebensentwicklung des Seins nur als Bestimmung des Ansichseins zum Fürsichsein logisch gedacht werden kann; wir haben da im Allgemeinen gezeigt, daß es widersprechend ist, zu denken, das Sein

besondere sich zu besonderem Ansichsein und bestimme sich erst dann, in diesem besonderen Ansichsein, zum Fürsichsein. Da aber dieser für das philosophische Denken stets so verhängnißvoll gewesene Irrthum keineswegs blos denjenigen angehört, die in pantheistischer Weise das absolute Sein verendlichen und dasselbe erst in dieser Endlichkeit zum Fürsichsein kommen lassen, sondern auch solchen, die theils geradezu auf dieser irrigen Ansicht die absolute, dreipersönliche Entfaltung des absoluten Seins begründen zu können meinen, theils nur der Meinung sind, eine Dreiheit von wahren, wirklichen Personen sei in einem unbesonderten Einen Sein logisch undenkbar, so können wir nicht umhin, auf jenen Irrthum auch in seiner speziellen Durchführung näher einzugehen, wobei das logisch Widersprechende desselben noch schärfer hervortreten wird, wie unter den allgemeinen Gesichtspunkten, unter denen wir denselben schon als logisch undenkbar erkannt haben.

---

§. 6. Die drei göttlichen Personen haben nicht ein dreifach gesondertes Sein zu ihrem Grunde, in dem sie zum Fürsichsein, zur Persönlichkeit kommen, sondern sie sind die drei Personen ein und desselben ungesonderten Seins an sich, welches sich unmittelbar, d. h. ohne jede Sonderung seines Ansichseins zu seinem dreipersönlichen Fürsichsein bestimmt.

Müssen die göttlichen Personen, wenn sie, wie wir es gethan haben, aus der ungesonderten Einheit des göttlichen Seins an sich als unmittelbare Entwicklung desselben zum Fürsichsein hergeleitet werden, uns nicht als bloße Modi, Grundmomente der Einen absoluten Persönlichkeit erscheinen? Da diese anklagende Frage nur darauf beruhet, daß man eine Dreiheit wahrhafter und wirklicher Personen in einem ungesonderten Sein nicht annehmen zu können, sondern für die Personen in ihrem Unterschiede auch ein unterschiedenes Sein an sich haben zu müssen glaubt, da diesem Vorwurfe immer nur der Gedanke zu Grunde liegt, daß das Eine göttliche Sein zu einem dreifachen Sein sich besondere und erst in diesen drei Besonderungen das dreipersönliche Fürsichsein eintrete, so haben wir nachzuweisen, daß eine Besonderung des absoluten Seins an sich ein Widerspruch gegen dasselbe ist, indem die absolute Einheit und Identität des göttlichen Seins dadurch aufgehoben würde. Was nun den Vorwurf selbst betrifft, als könnten bei einem ungesonderten Sein die drei göttlichen Personen höchstens als drei Modi oder Grundmomente Einer Persönlichkeit gedacht werden, so haben wir schon im vorigen Paragraphen hinreichend gezeigt, daß die unendliche Persönlichkeit allerdings in den drei Seiten,

in denen sie, wie jedes Sein, sich entwickelt, ihre Grundmomente hat, wie der endliche Geist in seiner Beschränktheit sich nur beschränkt und momentan bestimmt und daher seine drei Seiten nur Momente sind, die in dem beständigen Wechsel und Nacheinander den schwankenden und wechselnden Charakter des Modus haben, daß dagegen die absolute Persönlichkeit in ihren drei Seiten nicht beschränkt, daher nicht momentan, nicht im beständig wechselnden Nacheinander, daher auch nicht als Modus, sondern nur in absoluter Vollendung und daher mit dem Charakter der vollen Persönlichkeit als wahrhaft und wirklich dreipersönlich gedacht werden kann. Wenn also die drei göttlichen Personen nur als persönliche Unterschiede im Fürsichsein, keineswegs aber als Unterschiede im Sein an sich gefaßt werden, so wird eben hiermit jede Person als der Eine, ganze sich selbst wissende und besitzende Gott gefaßt, so ist jede Person wahre, absolute Person. Wir brauchen hierauf nicht weiter einzugehen und verweisen für das Nähere auf den vorigen Paragraphen. Die drei göttlichen Personen können also, wenn sie ohne alle Besonderung des Seins an sich als rein persönliche Unterschiede im Fürsichsein gedacht werden, nicht den Vorwurf begründen, der die so gefaßte Dreipersönlichkeit nur als Einpersönlichkeit in drei Momenten denken zu können glaubt. Mit größerem Rechte aber kann man die Ansicht, die erst unterschiedene Besonderungen im Sein an sich annehmen und darauf die persönlichen Unterschiede begründen will, beschuldigen, einen wesentlich endlichen Charakter in das absolute Sein hineinzutragen.

Wenn das absolute Sein an sich als in der Dreiheit sich besondernd gedacht wird, so haben die drei göttlichen Personen ein eben so unterschiedenes Sein zu ihrem Grunde, von dem sie das Fürsichsein sind, als sie selbst in ihrer Persönlichkeit unterschieden sind. Hierdurch aber wird die absolute Einheit des göttlichen Seins aufgehoben. Das absolute Sein ist nur deshalb absolutes Sein, weil es das, was es ist, in absoluter Einheit ohne alle Beschränktheit ist; denn wäre es das, was es ist, auf eine beschränkte, besondere Weise, so wäre es offenbar nicht mehr das absolut Eine Sein, es hätte sein Sein nur als ein Besonderes, Einzelnes, es stände ihm daher ein anderes Besonderes, ein anderes Einzelnes gegenüber, in welchem sein Sein auf eine andere besondere Weise wäre, es wäre eben nicht das absolut Eine, einzige Sein, sondern nur beschränktes, einzelnes Sein. Wenn nun das absolute Sein als sich selbst in seinem Sein besondernd gedacht wird, so liegt es auf der Hand, daß durch diese Besonderung das Sein als Sein seine absolute Einheit und Einzigkeit verläßt, daß es als Sein zu Besonderheit und Einzelheit und daher auch zur Beschränktheit hinabsinkt. Ist es nicht unzweifelhaft, daß das Sein, wenn es nur als besonderes Sein ist, was es ist, in seiner einen Besonderheit nicht ist, was es in der andern ist, daß es also in der

Besonderheit beschränkt ist? Nichts kann einleuchtender sein, als daß ein Sein, wenn es als Sein sich besondert, in seinen unterschiedenen Besonderungen das, was es ist, nur auf besondere, einzelne, beschränkte Weise ist. Es würde lächerlich sein, sich darauf berufen zu wollen, daß das absolute Sein es sei, welches sich als Sein besondere, daß also das absolute Sein in seinen Besonderungen absolut, wenn auch auf besondere Weise enthalten sei. Wird denn durch diese Berufung der Begriff der Besonderheit aufgehoben? Im Gegentheil, der Widerspruch tritt dadurch nur um so greller hervor. Es ist ja das absolute Sein als Sein, welches sich besondert, es bleibt daher als Sein nicht absolut, sondern es wird besonderes Sein, welches, da es seinem Begriffe gemäß immer ein anderes besonderes Sein sich gegenüber hat, einzelnes, beschränktes Sein ist. Consequenter hat der Pantheismus nach dieser Ansicht das Leben des Absoluten aufgefaßt; denn er macht nicht den vergeblichen Versuch, die Besonderungen des absoluten Seins absolut zu denken, das ist gar zu undenkbar, er denkt sie als beschränkt, was sie in der That sein würden, wenn es überhaupt Besonderungen des Seins an sich geben könnte. Das absolute Sein an sich kann sich also nicht besondern, ohne sich zu verendlichen, es muß in seinem Sein als ungeschieden, ungesondert in absoluter Einheit und Einzigkeit gedacht werden. Etwas ganz anderes ist es dagegen, wenn die Lebensentwicklung des absoluten Seins nicht als Besonderung des Seins, sondern als unmittelbarer Uebergang des Seins an sich zum Fürsichsein gedacht wird. Dadurch wird die absolute Einheit und Identität des Seins nicht aufgehoben; denn das absolute Sein ist, wenn es eine absolute Bestimmtheit aus sich hervorbringt, zwar unterschieden nach den drei Seiten, wie wir früher gezeigt haben, aber es bleibt offenbar als Sein in ungeschiedener absoluter Einheit, weil ja seine Unbestimmtheit nicht als etwas Besonderes für sich bestehen bleibt, sondern in der absoluten Bestimmtheit ganz bestimmt ist. Indem nämlich das absolute Sein von Ewigkeit her aus seinem unbestimmten Ansichsein zur absoluten Bestimmtheit übergeht, besitzt es sich in dieser seiner ursprünglichen Lebensthätigkeit als erste Person; indem diese absolute Bestimmtheit sich auf das absolute Sein zurückbezieht, von welchem sie die absolute Bestimmtheit und der reine Akt ist und welches in ihr absolut bestimmt ist, indem sie so sich selbst und daher auch ihr Sein besitzt, ist das absolute Sein zweite Person; indem das absolute Sein in seinem Uebergange aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit sich unterscheidet, ist es eben durch diesen Unterschied die lebendige Einheit seiner selbst und besitzt sich als solche in einer dritten Person. Das absolute Sein bleibt also in seiner Lebensentwicklung in ungeschiedener Einheit, wie der endliche Geist als Sein sich nicht besondert und scheidet, wenn er in seinem Gedanken sich bestimmt; wie er vielmehr im Gedanken sein Sein als bestimmtes Sein und daher beide in unge-

schiedener lebendiger Einheit weiß, so ist auch der absolute Geist in seiner absoluten Bestimmtheit in ungeschiedener, ungesonderter Einheit. Wie die Einheit und Identität des endlichen Geistes aufgehoben würde, wenn man sein Sein als Sein gesondert und geschieden dächte, so würde natürlich auch die absolute Einheit des absoluten Geistes nicht festgehalten werden können, wenn man den absoluten Geist in seinem Sein sich besondernd dächte.

Das absolute Sein wird also durch die Meinung, es besondere sich zu einem dreifachen Sein, in seiner Absolutheit aufgehoben, weil es in seinen Besonderungen nur beschränkt gedacht werden kann. Da nach dieser Ansicht die Persönlichkeit erst in den Besonderungen eintreten kann, so müßten natürlich die drei göttlichen Personen entsprechend dem dreifach besonderten Sein, welches eben in seinem dreifachen Sein dreifach zum Fürsichsein, zur Persönlichkeit kommt, ebenso beschränkt gedacht werden, als das Sein in seiner dreifachen Besonderheit.

Die drei göttlichen Personen sind nur dann wahrhaft absolut persönlich, sie besitzen nur dann auf absolute Weise jede die ganze Gottheit, wenn sie als die unterschiedenen Personen des absolut Einen, ungesonderten göttlichen Seins gedacht werden; denn nur in diesem Falle besitzt jede göttliche Person das göttliche Sein in seiner Einen absoluten Bestimmtheit, in seinem Einen reinen Akte absolut persönlich. Wenn das absolute Sein, indem es seine absolute Bestimmtheit aus sich erzeugt, ursprüngliche, erste Person ist, wenn diese erzeugte Bestimmtheit in ihrer Zurückbeziehung auf ihr Sein sich selbst und daher auch ihr Sein besitzt und so das absolute Sein zweite Person ist, wenn Gott aus diesem seinem Unterschiede als die lebendige, wirkliche Einheit seiner selbst sich wissend und besitzend in der dritten Person hervorgeht, so besitzt jede göttliche Person offenbar das ganze, ungesonderte göttliche Sein und ist deshalb absolute Person. Nur dann also, wenn die zweite Person nicht eine Besonderung des Einen göttlichen Seins, nicht eine besondere ihr allein zukommende Bestimmtheit dieses Seins, sondern wenn sie ein und dieselbe absolute Bestimmtheit des Einen göttlichen Seins zum Grunde ihrer Persönlichkeit hat, nur dann, wenn die dritte Person dasselbe Sein, dieselbe Bestimmtheit des Seins persönlich besitzt, die auch die beiden ersten Personen persönlich besitzen, nur dann besitzen alle drei Personen das göttliche Sein in seiner absoluten Einheit als drei absolute Personen. Wird dagegen das absolute Sein als in seinem Sein sich besondernd gedacht, so kann die Persönlichkeit erst in den Besonderungen des Seins eintreten, jede Person hat nicht das Sein in seiner absoluten Einheit, sondern nur in seiner Besonderheit zu ihrem Grunde, und da eine Besonderung des Seins als Sein denknothwendig eine Beschränkung des Seins ist, eben weil die Besonderheit als eine Besonderheit des Seins selbst ge-

dacht und damit die absolute Einheit, also die Absolutheit und Unbeschränktheit des Seins aufgehoben wird, so würde jede Person ebenso beschränkt sein, als ihre Besonderheit des Seins beschränkt gedacht werden muß.

Wir haben bisher gesehen, daß das absolute Sein in seiner absoluten Bestimmtheit, die absolute Einheit dieses Seins in ihrer absoluten Vielheit nur in der Idee der Trinität konkret gedacht werden kann. Das Sein ist als absolute Einheit unendlich, unbeschränkt; denn wäre es beschränkt, so wäre es offenbar nicht absolute Einheit, weil es nicht in absoluter Vollendung, also unvollkommen, in gebrochener Einheit Sein wäre. Da aber die absolute Einheit nur wirklich ist in absoluter Vielheit und beide ihre konkrete Wirklichkeit in dem Einen, dreipersönlichen Gott besitzen, so muß die Unendlichkeit, wenn sie nicht bloß abstrakt, sondern konkret gedacht werden soll, in der Trinitätsidee gedacht werden. Gott ist nur unendlich als der absolut geistige, persönliche Gott; denn die absolute Einheit des Seins und Lebens ist absolute Persönlichkeit, die absolute Persönlichkeit ist aber nur wirklich als Dreipersönlichkeit. Die Unendlichkeit muß also konkret als der Eine dreipersönliche Gott gedacht werden. Da nun die Unendlichkeit der allgemeine Charakter aller Eigenschaften des absoluten Seins ist, da alle Eigenschaften Gottes auf keine Weise als unbestimmt, unentwickelt, sondern in absoluter Bestimmtheit, in absoluter Einheit und Vollendung zu denken sind, so müssen wir die absoluten Eigenschaftsbegriffe ebenso auf die konkrete Trinitätsidee zurückführen, wie wir das absolute Sein in seiner absoluten Einheit und Bestimmtheit in dem Einen dreipersönlichen Gott verwirklicht gefunden haben.

---

§. 7, Die abstrakten Eigenschaftsbegriffe, in denen wir das absolute Sein uns denken, finden ihre konkrete Bestimmtheit nur in der Idee der Trinität.

Man hat oft gesagt, daß das Absolute als solches für unser Denken eigenschaftslos und bestimmungslos sei, weil wir es nur durch Uebertragung und Anwendung endlicher Eigenschaften in einer bestimmten Beschaffenheit denken könnten. Da man voraussetzt, daß diese Eigenschaftsbegriffe immer von der endlichen Welt hergenommen seien, so folgte natürlich, daß die Erkenntniß des Absoluten unter diesen Eigenschaften nur eine Steigerung der Eigenschaften der endlichen Welt, nur eine Negation der Endlichkeit sei. Wäre dieses wahr, dann hätte allerdings Spinoza ganz Recht gehabt, der das Absolute als solches von allen Bestimmungen befreit wissen wollte. Es wäre dann die Natur des Endlichen keine andere, als eben Negation des Unendlichen zu sein. Da aber auch das Unendliche selbst wieder nur Negation

des Endlichen wäre, so wären Beide: Unendliches und Endliches in beständigem Uebergang in einander begriffen. Das Unendliche negirt seine nichtige Bestimmungslosigkeit und wird dadurch Endliches. Das Endliche aber, da es seine Schranke, also seine Negation an sich selber hat, negirt sich selber und hebt sich so seinem Begriffe nach in seiner Endlichkeit wieder auf. Die absoluten Eigenschaftsbegriffe wären hiernach nichts anderes, als die Wirkung der verkehrten Vorstellung, die Bestimmtheit der endlichen Welt auf ein jenseits dieser Welt befindliches Absolute in absolutem Sinne übertragen zu können, wobei die Verkehrtheit eben darin läge, dem Absoluten absolute Bestimmtheit zuzuschreiben, während doch jede Bestimmtheit Beschränktheit, Negation der Absolutheit sei. Man stützt sich dabei natürlich auf die Meinung, daß die absoluten Eigenschaftsbegriffe nichts anderes seien, als eine Negation endlicher Eigenschaften, nämlich der Endlichkeit dieser Eigenschaften, wodurch für unser Denken nichts gewonnen würde, als jene Bestimmungslosigkeit des Absoluten. Es fragt sich nun zunächst, ob denn die absoluten Eigenschaftsbegriffe wirklich nichts anderes sind, als Negationen endlicher Eigenschaften. Wir möchten hierauf mit der andern Frage antworten, ob denn bei den endlichen Eigenschaftsbegriffen nichts anderes gedacht würde, als die Schranke. Niemand wird so thöricht sein, das zu behaupten, denn es wären dann ja die verschiedensten Eigenschaften ganz gleich, oder vielmehr alle würden nichts bezeichnen, weil alle nichts anderes sein würden, als Negation. Wenn wir z. B. bei den Begriffen: Raum und Zeit, nichts anderes dächten, als die Beschränktheit, dann hätten ja diese Begriffe durchaus nichts Bezeichnendes und Eigenthümliches. Eine Schranke läßt sich ihrem Begriffe nach nur denken, insofern man ein Etwas denkt, welches beschränkt ist. Es wäre also vollständiger Unsinn, zu sagen, wir dächten bei den endlichen Eigenschaften nur die Schranken; wir denken offenbar etwas ganz anderes dabei, nämlich die Eigenschaft selbst, aber als beschränkt. Jede Eigenschaft bezeichnet also etwas Bestimmtes; ihr bestimmter Charakter, wodurch sie diese oder jene Eigenschaft ist, entsteht nicht durch die Schranke, die Schranke ist nur etwas an ihr. Wir denken uns unter den Eigenschaftsbegriffen etwas begrifflich ganz Bestimmtes und diese Bestimmtheit ist von der Schranke ganz unabhängig. Was denken wir z. B. bei dem Begriffe Raum? Gewiß nicht blos die Schranke. Wir denken vielmehr ein Sein, welches gegenwärtig ist, da ist, wir denken also den Begriff der Gegenwart, des Daseins. Die Schranke hat mit dem Begriffe nichts zu thun, nur wenn wir die Gegenwart, das Dasein eines Seins räumlich denken, tritt der Begriff der Schranke hinzu. Wir denken also in dem Begriffe Raum die ganz positive Eigenschaft des Daseins, der Gegenwart, aber wir denken diese Eigenschaft beschränkt, räumlich. Wenn es nun nothwendig ist, bei dem Begriffe Raum den Begriff der Gegenwart und des Daseins

zu denken, so kann auch nicht geleugnet werden, daß die Räumlichkeit ganz abgesehen von dem Charakter der Beschränktheit, der diesem Begriffe anhaftet, etwas Bestimmtes und Positives bezeichnet, nämlich ein Sein, insofern es da ist, insofern es gegenwärtig ist; denn wo kein Sein ist, da kann doch offenbar nicht von Gegenwart und Dasein gesprochen werden. Wo kein Sein ist, da ist Nichts. Freilich sagt man, es ist Nichts da, es ist Nichts gegenwärtig, aber wer möchte wohl behaupten wollen, daß man dadurch dem Nichts Dasein und Gegenwart beilege. Ebensowenig kann dem Raume Dasein und Gegenwart zugeschrieben werden ohne ein Sein, welches da ist, welches gegenwärtig ist. Ist es also denknothwendig, in dem Begriffe des Raumes den der Gegenwart und des Daseins zu denken, ist es denknothwendig, daß nur vom Sein Gegenwart und Dasein ausgesagt werden können, so denken wir auch den Raumbegriff nicht als bloße Beschränktheit, sondern nothwendig mit den positiven Eigenschaften des Daseins, der Gegenwart eines Seins. Verlieren nun diese positiven Eigenschaften, wenn wir ihre Beschränktheit negiren, ihren positiven Charakter, verschwinden sie in gänzliche Bestimmungslosigkeit? Offenbar nicht; denn wenn wir die Begrenztheit der Gegenwart und des Daseins negiren, so negiren wir damit ja nicht den Begriff der Gegenwart und des Daseins, sondern wir denken im Gegentheil, da wir Gegenwart und Dasein nur einem Sein beilegen können, die Gegenwart und das Dasein unbegrenzt, eben weil wir das Sein entweder als unbegrenzt oder als begrenzt, als unendlich gegenwärtig oder endlich gegenwärtig denken müssen. Es würde also lächerlich sein, zu behaupten, der Begriff der unendlichen Gegenwart, des unbegrenzten Daseins entstände durch Negation der begrenzten Gegenwart, da doch nichts gewisser ist, als daß der Begriff der Gegenwart von dem Begriffe der Grenze ganz unabhängig ist, vielmehr der letztere negative Begriff von dem erstern positiven Begriffe bedingt ist. Allerdings, wenn man die unendliche Gegenwart sich in jener roh sinnlichen Weise vorstellen wollte, wo die Schranken eigentlich nicht aufgehoben, sondern nur in's Unendliche, in's Unbestimmte hinausgeschoben werden, so würden wir nicht die unendliche Gegenwart denken, sondern nur die beschränkte Gegenwart in's Unendliche erweitern, der Begriff der unendlichen Gegenwart würde nichts anderes enthalten, als den auf eine schlechte Weise veränderten Begriff der endlichen Gegenwart. Allein was hat denn auch diese kindische Art, das Unendliche zu denken, mit der begrifflichen Auffassung des Seins zu thun? Der wahre Begriff der Unendlichkeit der Gegenwart ist die Allgegenwart, jene absolute Einheit und Vollendung des Seins und Lebens, jene absolute Bestimmtheit, in der das Sein ohne Auseinander, ohne Nacheinander, in absoluter Einheit da ist, gegenwärtig ist. Ist ja schon der endliche Geist so zu sagen der Welt allgegenwärtig, insofern er die auseinanderliegenden,

beschränkten gegenwärtigen Dinge der niederen Welt in der Einheit seines geistigen Bewußtseins umschließt. Wenn nun Gott als die absolute Einheit seines Seins und Lebens zu denken ist, so müssen wir ihn auch als absoluten Geist denken, der in der absoluten Einheit und Bestimmtheit seines geistigen Seins nicht beschränkt, sondern absolut da ist, gegenwärtig ist, der daher auch in der absoluten Einheit seiner Erkenntniß und seines Willens die endliche, beschränkte Welt umfaßt. Wo liegt hier die Negativität oder Bestimmungslosigkeit des Begriffs der absoluten Gegenwart? Der Begriff der Allgegenwart ist ein rein positiver, begrifflich ganz bestimmter Begriff, und weit entfernt, nur die Negation der beschränkten Gegenwart, eine unendliche Erweiterung dieses Begriffes zu sein, drückt er vielmehr die absolute Wahrheit und Wirklichkeit des Begriffes der Gegenwart aus. Oder zwingt nicht etwa die Logik mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, für das absolute Sein auch ein absolutes Dasein, eine absolute Gegenwart zu denken, wenn das Absolute als wirklich Absolutes gedacht werden soll? Was wäre denn ein Absolutes, welches nur in der endlichen Welt, also immer nur beschränkt da wäre, beschränkt gegenwärtig wäre? Es wäre offenbar als Absolutes gar nicht da, es wäre als Absolutes gar nicht gegenwärtig, weil es ja kein absolutes Dasein und keine absolute Gegenwart hätte.

Ebenso ist es mit allen andern sogenannten negativen Eigenschaftsbegriffen, die wir Gott beilegen. Wir denken keineswegs etwas nur Negatives dabei. Wenn wir z. B. sagen, Gott sei unveränderlich, so ist das durchaus keine negative Bestimmung des göttlichen Seins und Lebens, wir denken nicht etwa blos, das Absolute sei unveränderlich, sondern wir sprechen damit die rein positive Bestimmung aus, das Sein und Leben Gottes sei in absoluter Einheit vollendet und abgeschlossen, so daß keine Veränderungen, kein beschränktes Nacheinander der Lebensakte, wie beim endlichen Sein, stattfinden kann. Ebenso wenig wie wir in der Veränderlichkeit blos diese Negation, diese Beschränktheit im Nacheinander denken, sondern vielmehr ein Sein und Leben, welches so beschränkt ist, also etwas Positives, welches nicht ein Anderes wird, sondern sich nur verändert, also dasselbe bleibt, aber nur beschränkt dasselbe, d. h. als veränderlich, ebenso wenig denken wir, wenn wir das Absolute als unveränderlich denken, blos die Abwesenheit der Schranken, sondern im Gegentheil ein Sein und Leben, welches in absoluter Einheit und abgeschlossener Vollendung entwickelt ist, und erst hieran schließt sich der Gedanke, daß das absolute Sein im Vergleich mit dem endlichen Sein unveränderlich ist. Oder um einen andern Begriff zu betrachten, nennen wir Gott ewig, so heißt das negativ ausgedrückt soviel als: Gott ist in seinem Sein und Leben ohne Anfang und Ende. Ist nun wohl der Begriff der Ewigkeit in der That ein negativer Begriff? Nichts weniger, als das. Wenn

wir uns des negativen Ausdrucks bedienen: ohne Anfang und ohne Ende, so denken wir doch keineswegs blos die Abwesenheit dieser Beschränkung, sondern im Gegentheil, wir denken den positiven Begriff der Dauer, ebendenselben positiven Begriff, den wir haben, wenn wir uns die Dauer durch Anfang und Ende begrenzt denken. Oder verliert der Begriff der Dauer seinen bestimmten Charakter, wenn wir ihn ohne jene Beschränktheit, wenn wir die Dauer ohne Anfang und Ende denken? Es wird Niemandem einfallen, die Beschränktheit der Dauer mit der Dauer selbst zu verwechseln; denn es würde ja dann Beschränktheit gedacht, ohne Etwas, was beschränkt wäre. Die Beschränktheit, die Negation kann offenbar an und für sich nicht gedacht werden ohne ein Positives, welches man beschränkt denkt. Wir denken also in dem Begriffe der Dauer ein Sein, welches Dauer hat. Ob dieses Sein in seiner Dauer nun beschränkt gedacht wird, hat mit dem Begriffe selbst nichts zu thun. Wenn wir daher die Dauer ohne Schranken denken, so denken wir sie, da wir sie nothwendig einem Sein zuschreiben müssen, als Dauer des absoluten Seins, als absolute Dauer, die im Vergleich zur Dauer des endlichen Seins schrankenlos genannt wird. Wir denken also unter dem Begriffe der Ewigkeit ein Sein und Leben, welches absolute Dauer hat und deshalb durch keinen Anfang, durch kein stets endendes, beschränktes Nacheinander begrenzt ist.

Es ist somit ein logischer Widerspruch, zu behaupten, die sogenannten negativen Eigenschaftsbegriffe, die wir dem Absoluten beilegen, seien nur Uebertragungen endlicher Eigenschaften auf das Absolute, indem man von diesen Eigenschaften alle Beschränktheit hinweg denke. Es ist dies ein logischer Widerspruch, weil bei solcher Meinung nur die Endlichkeit, die Beschränktheit als das Bezeichnende jener Eigenschaften gedacht wird, während dieselben doch etwas Positives, Bestimmtes ausdrücken, welches aber entweder beschränkt oder absolut wirklich ist. Es ist dies der nämliche Widerspruch, auf dem überhaupt der Pantheismus beruhet, nämlich die Meinung, jedes wirkliche bestimmte Sein und Leben, jedes Sein und Leben mit bestimmten Eigenschaften sei nur in der Beschränktheit wirklich und bestimmt, verschwinde daher nach Aufhebung der Schranken in die unbestimmte Eigenschaftslosigkeit des Absoluten zurück. Ebensowenig wie die endlichen Eigenschaften ihren bestimmten Charakter, wie z. B. den der Dauer, des Daseins der Gegenwart durch ihre Beschränktheit besitzen, wie sie vielmehr ihre Beschränktheit nur an ihrem positiven Sein haben, ebensowenig sind die absoluten Eigenschaften an sich unbestimmt, sie sind vielmehr absolut positiv, absolut bestimmt; sie sind, wie das absolute Sein selber, von dem sie die Eigenschaften sind, in absoluter Bestimmtheit zu denken.

So wahr nun auch dieses Alles ist, so logisch nothwendig es ist, die absoluten Eigenschaftsbegriffe als positive, als absolut positive

Begriffe zu denken, so ist es doch auch andererseits nicht zu leugnen, daß das absolute Sein als absolutes Dasein, als absolute Gegenwart, als unveränderlich und ewig gedacht, auf eine noch sehr abstrakte Weise erkannt wird. Freilich ist es gewiß, daß das absolute Sein mit diesen seinen absoluten Eigenschaften, die die absolute Einheit und Bestimmtheit seines Seins und Lebens bezeichnen, absoluter Geist ist; denn die Einheit des Seins und Lebens auf einer bestimmten Stufe, wo sie so stark ist, daß das Sein sich nicht selbst entfremdet, außereinander ist, sondern in der Einheit des Bewußtseins und der Freiheit sich weiß und besitzt, gibt den Begriff der Geistigkeit und Persönlichkeit, weshalb die absolute Einheit des Seins und Lebens als absolute Geistigkeit, als absolute Persönlichkeit zu denken ist. Allein wenn wir auch jene absoluten Eigenschaftsbegriffe auf den konkreteren Begriff des absoluten Geistes zurückführen können, so muß doch der Geist selbst, wollen wir wirklich aus der Abstraktheit herauskommen, in seiner konkreten Lebendigkeit als wirklich absoluter Geist nachgewiesen werden, als ein solcher, der in seiner absoluten Lebensthätigkeit sich selbst aus der Unbestimmtheit zum absoluten Dasein, zur absoluten Gegenwart bringt, und zwar in ewiger, unveränderlich vollendeter Entwicklung. Jene absoluten Eigenschaftsbegriffe müssen in der lebendigen Selbstbewegung des Seins erkannt werden und so ihre todte Abstraktheit verlieren. Das absolute Sein ist in seiner Entfaltung aus der Unbestimmtheit zur absoluten Bestimmtheit nicht verschlossen ruhend, sondern vollständig entwickelt, lebendig gegenwärtig im vollendeten Dasein, es ist ewig und unveränderlich entwickelt, weil es in seiner absoluten Lebensthätigkeit absolut, daher ohne Anfang, wie es selber, und in unveränderlicher Vollendung ohne alles Nacheinander und ohne alle Beschränktheit sich entfaltet. Sollen also die absoluten Eigenschaftsbegriffe in ihrer konkreten Wahrheit und Wirklichkeit gedacht werden, so müssen wir sie als Eigenschaften des konkreten, lebendigen absoluten Seins denken, so müssen wir das absolute Sein oder den absoluten Geist mit jenen Eigenschaften in seiner lebendigen Selbstbewegung, in seiner innern Lebensentwicklung erkennen. Da wir schon früher gesehen haben, daß der absolute Geist in seiner konkreten Lebendigkeit gedacht der Eine, dreipersönliche Gott ist, so haben wir jetzt zu zeigen, daß Gott seine absoluten Eigenschaften in seiner Entwicklung zur Dreipersönlichkeit lebendig und wirklich in absoluter Weise besitzt. Die Meinung, das Absolute könne in endlicher Gegenwart, in endlichem Dasein, in beschränkter Lebensentwicklung, im zeitlichen Nacheinander sich verwirklichen, wird sich als ein die Wirklichkeit des Absoluten selbst aufhebender Widerspruch erweisen.

Gott ist nur wirklich allgegenwärtig und ewig als der Eine dreipersönliche Gott.

Das absolute Sein ist nur als bestimmtes Sein lebendig existent

und gegenwärtig. Wäre es in unentfalteter Unbestimmtheit, so wäre es für sich selbst so gut wie nicht existent und wie nicht gegenwärtig; wäre es nur beschränkt bestimmt und entfaltet, so existirte es als Absolutes nicht, so wäre es als Absolutes nicht gegenwärtig. Da aber die Bestimmtheit des Absoluten als eine absolute zu denken ist, da das absolute Sein nicht in verschiedenen Daseinsweisen sich besondert, da es nicht im beschränkten Nacheinander sich entwickelt, sondern in absoluter Einheit bestimmt ist, so ist auch das absolute Sein in absoluter Weise gegenwärtig. Die absolute Fülle des göttlichen Seins ist zur absoluten Vollendung, zur absoluten Allheit entwickelt, das göttliche Sein ist als absolutes gegenwärtig, es ist allgegenwärtig. Nur das endliche Sein bestimmt sich im Nacheinander, ist immer nur beschränkt und räumlich gegenwärtig, weil es selbst nur beschränktes, endliches Sein ist. Gott aber ist absolut, sein absolutes Sein ist absolut entwickelt und daher auch lebendig und wirklich absolut gegenwärtig. Man kann daher von Gott nicht sagen, er sei hier und dann dort, er sei an diesem Orte jetzt und später an einem andern, sondern in Gott gibt es kein Hier und Dort, er ist allen Orten gleich gegenwärtig, weil es für ihn überhaupt keinen Ort gibt, weil er an sich unendlich in seiner absoluten Bestimmtheit wirklich absolut gegenwärtig, allgegenwärtig ist, weil also sein Sein nie örtlich und beschränkt bestimmt sein, in seiner absoluten Bestimmtheit niemals neue Beziehungen und Verhältnisse annehmen kann. Jedes Nacheinander von Ortsbeziehungen würde in Gott selber örtliche und beschränkte Zustände voraussetzen, würde die absolute Einheit und Bestimmtheit seines Seins und Lebens brechen und aufheben, indem ja jede neue Beziehung einen neuen Zustand seines Seins selber setzen würde. Während der endliche Geist, weil er noch in persönlicher, geistiger Einheit die Bestimmungen seines Seins und Lebens, wenn auch nur beschränkt, besitzt, mit seinen Gedanken Gott und der Welt beschränkt gegenwärtig ist, so ist dagegen Gott, weil er sein Sein und Leben in absoluter Einheit und Bestimmtheit besitzt, auch absolut, unbeschränkt, allgegenwärtig. Wie der endliche Geist, wenn er unentfaltet, verschlossen, unbestimmt bliebe, für sich selbst, für Gott und Welt so gut wie nicht gegenwärtig wäre, so ist auch Gott nur wirklich gegenwärtig als der lebendig entwickelte und bestimmte Gott. Hätte Gott nur eine beschränkte Bestimmtheit, so wäre er auch nur beschränkt gegenwärtig, so nähme sein Sein und Leben ebenso viele neue Beziehungen und Bestimmungen an, als seine Gegenwart wechselte, Gott wäre in seinem Leben nicht vollendet, sein Sein wäre nicht seiner absoluten Fülle nach in abgeschlossener Vollendung entwickelt, es wären in ihm Thätigkeiten, die entständen und verschwänden, er wäre als Gott, als der Absolute nicht bestimmt und entwickelt, er wäre nicht absolut gegenwärtig, er wäre nicht allgegenwärtig. Gott ist also nur allgegenwärtig, wenn er in seiner inneren

Lebensentwicklung in absoluter Einheit und Bestimmtheit sein Sein und Leben aus der unwirklichen, unlebendigen Unbestimmtheit entfaltet. Da nun das göttliche Leben nach jenen drei wesentlichen Seiten sich entwickelt, in denen das konkrete, lebendige Sein überhaupt gedacht werden muß, und da Gott in diesen drei Seiten der Eine dreipersönliche Gott ist, so ist die absolute Gegenwart des göttlichen Seins nur wirklich absolute, nur lebendig absolute Gegenwart in der dreipersönlichen Lebensentfaltung, in den drei göttlichen Personen. Gottes Allgegenwart ist also nicht ein abstrakt unbestimmtes Sein, ein solches würde nicht wirklich und lebendig absolut gegenwärtig, allgegenwärtig sein, sie ist nicht die Gegenwart eines abstrakt Einen, unterschiedslos einfachen Geistes, ein solcher würde ebenfalls in seiner verschlossenen, unentfalteten Einheit, in seiner unentwickelten Unbestimmtheit nicht lebendig und wirklich allgegenwärtig sein, sie ist noch weniger in beschränkter, endlicher Gegenwart allgegenwärtig, eine solche Gegenwart würde ein schneidender Widerspruch gegen das an sich absolut gegenwärtige absolute Sein sein und dieses nie zu seiner absoluten Wahrheit und Wirklichkeit kommen lassen, Gottes Allgegenwart ist vielmehr nur wirkliche, lebendige, absolute Gegenwart in dem konkret und lebendig entfalteten Einen, dreipersönlichen Gott.

Das absolute Sein ist absolute Bestimmtheit, es entfaltet und verwirklicht sich nicht in wechselnden, aufeinanderfolgenden und daher beschränkten Daseinsweisen, sondern es ist in absoluter Bestimmtheit ohne irgend ein Nacheinander und Außereinander in abgeschlossener Vollendung entwickelt. Kein Lebensakt, kein Zustand des Daseins wird und entsteht wechselnd in Gott; denn das, was immer nur theilweise, nur beschränkt, nur vorübergehend sich bestimmt, was im beständigen Wechsel immer nur zeitlich zum Dasein, zur Bestimmtheit kommt, ist das endliche, zeitliche Sein. Gott ist unveränderlich, ohne Wechsel, ohne Zeit, Gott ist ewig. Der endliche Mensch ist wohl inmitten der Veränderungen seines Lebens derselbe, ja er besitzt als noch geistiges Sein im hohen Grade die Einheit seines Seins und seines Lebens, aber diese Einheit ist keine absolute, sie ist beschränkt und daher getrennt und gebrochen in sich selber, daher nur im Nacheinander sich bestimmend und entwickelnd. Die lebendige Wirklichkeit des menschlichen Seins ist eine durch das zeitliche Nacheinander getrennte und geschiedene. Oder existirt der Mensch als vergangener, ist er wirklich als zukünftiger? Die Identität des Menschen ist eben eine beschränkte, er entwickelt sein Sein nur im Nacheinander, er ist das, was er ist, lebendig und wirklich nur in beschränkter Zeitlichkeit, seine Bestimmtheit ist immer nur zeitlich, sie schwindet immer in Vergangenheit zurück, um der zukünftigen Platz zu machen. Gott aber ist absolut bestimmt und entwickelt, sein Sein und Leben ist nicht in der Zeit getheilt, sondern in absoluter Einheit, in unbeschränkter Vol=

lendung, Gott ist ewig, sein Sein ist nicht beschränkt wirkliches, lebendiges, bestimmtes Sein, beständig anfangend und endend, im steten Wechsel kommend und schwindend, sondern sein absolutes Sein ist in einer absoluten Bestimmtheit ohne allen Anfang, ohne alles Ende absolut entwickelt und abgeschlossen, sein Sein ist ein ewiges Sein, und zwar ein wirklich und lebendig ewiges Sein. Das Ewige verwirklicht sich nicht in der Zeit, die Ewigkeit verläuft nicht in dem beschränkten Nacheinander der Zeitlichkeit; denn auf diese Weise wäre in der That die Ewigkeit als solche nicht wirklich, es gäbe nur Zeitlichkeit. Die Ewigkeit kann aber auch nicht als abstrakt ruhendes Sein logisch festgehalten werden. Um sie als wirklich zu denken, müssen wir sie in ihrer konkreten Lebendigkeit denken. Das absolute Sein ist nur wirklich und lebendig ewiges Sein in seiner innern absoluten Lebensentwicklung aus der Unbestimmtheit des abstrakten Ansichseins zur absoluten ewig vollendeten Bestimmtheit. Gott ist also nur wirklich und lebendig ewig in der absoluten Bestimmtheit, die seine Dreipersönlichkeit begründet. Gott ist nur wirklich ewig, insofern er Vater ist, der den gleich ewigen Sohn erzeugt, insofern aus dem Vater und dem Sohne von Ewigkeit her die Person des h. Geistes hervorgeht. Besteht also die Ewigkeit als lebendige wirkliche Ewigkeit nur in der absoluten Lebensentwicklung des absoluten Seins zu seiner absoluten Bestimmtheit, ist aber das absolute Sein in dieser absoluten Bestimmtheit absolut persönlich und dreipersönlich, dann ist auch die Ewigkeit nur konkret und lebendig in den drei göttlichen Personen: Vater, Sohn und h. Geist; dann ist das Eine, ewige göttliche Sein nur als die dreipersönliche Einheit wirklich und lebendig ewiges Sein. Nur so können wir den abstrakten, todten Begriff der Ewigkeit logisch überwinden und aus seiner einseitigen Unwirklichkeit befreien. Das Denken erträgt nun einmal seiner ganzen Natur nach die einseitige Abstrakheit nicht. Diese unwirkliche abstrakte Einseitigkeit aber dadurch vermeiden zu wollen, daß man dem Ewigen eine zeitliche, endliche Entwicklung gibt, würde der gröbste logische Widerspruch sein und die Ewigkeit selbst aufheben. Die Ewigkeit hat vielmehr ihre absolute Entwicklung, ihre absolut konkrete Lebendigkeit, ihre absolute Wirklichkeit, und die Idee der Trinität ist es, die dem abstrakten Begriffe der Ewigkeit seine konkrete Bestimmtheit gibt und uns das Ewige in seiner lebendigen Wirklichkeit und absoluten Wahrheit erkennen läßt. Gott ist also nur als der Eine, dreipersönliche Gott wirklich allgegenwärtig und ewig. Wir wollen zur weitern Ausführung des Satzes, daß die abstrakten Eigenschaftsbegriffe, in denen wir das unendliche Sein Gottes denken, ihre konkrete Bestimmtheit in dem Einen, dreipersönlichen Gott haben, noch zwei andere absolute Eigenschaftsbegriffe, die der Allmacht und der Allwissenheit einer kurzen Betrachtung unterwerfen.

Gott ist nur allmächtig und allwissend als der Eine Gott in drei Personen.

Gott ist in keiner Weise nur potenzielle Macht. Würde die göttliche Macht sich nur im Nacheinander entfalten, wäre sie für alle ihre nicht gegenwärtigen Akte bloße Potenz, wäre sie nicht in Einem reinen Akte die absolut thätige Macht des absoluten Seins, so wäre sie offenbar als absolute Macht nicht wirklich, so wäre sie in ihrem Nacheinander immer beschränkt, so wäre sie nur endlich. Gott ist als der Absolute auch in seiner Macht absolut, und wie seine Absolutheit ohne eine absolute Entwicklung nichtig sein würde, so wäre auch seine Allmacht ohne eine absolute Aktualität nichtig und unwirklich. Die absolute Macht Gottes kann sich also nicht in beschränkten Akten äußern, sie wirkt nicht Dieses oder Jenes aus dem göttlichen Sein und Leben, sie wirkt nicht jetzt so und dann anders in verschiedenen Zuständen und Akten, sondern sie ist das in absoluter Thätigkeit wirkende absolute Sein, sie ist in absoluter Einheit absolute That, sie ist ein reiner, absolut vollendeter, unveränderlicher Akt. Die göttliche Macht umfaßt also in ihrer lebendigen Thätigkeit das All des göttlichen Seins und Lebens, sie ist allmächtig. Wäre also Gott nicht reine Aktualität, so wäre er auch nicht wirklich allmächtig; denn er könnte dann ja seine Macht nur in gebrochener, endlicher Weise, in beschränkten Akten bethätigen, er wäre in Wirklichkeit nur beschränkt mächtig, er wäre nicht allmächtig. Gott ist folglich als die absolute Einheit und Bestimmtheit seines Seins und Lebens allmächtig. Da nun aber die absolute Einheit und Bestimmtheit des göttlichen Seins und Lebens der Grund der Dreipersönlichkeit Gottes ist, so ist auch die Allmacht nur wirklich in den drei göttlichen Personen. Gott ist nur wirklich allmächtig, weil er seine Macht in absoluter Bestimmtheit, im reinen Akte absolut besitzt und so absolute Person ist, er ist nur wirklich allmächtig, weil seine absolute Macht als reiner Akt, als in absoluter Einheit bestimmt, sich selbst ebenso sehr besitzt und dadurch persönlich ist, wie Gott sie ursprünglich persönlich besitzt, er ist nur wirklich allmächtig, weil er seine Macht als ein und die nämliche Macht der beiden ersten Personen in einer dritten Person erfaßt und besitzt. Wollen wir also die Allmacht in lebendiger Wirklichkeit denken, so müssen wir sie als das in seiner absoluten Lebensthätigkeit absolut wirkende absolute Sein, als den seine absolute Macht in seiner absoluten dreipersönlichen Entwicklung absolut besitzenden Gott denken. Eine Allmacht, die nur im endlichen Sein, also immer nur endlich und beschränkt thätig wäre, würde offenbar nicht als absolute Macht, nicht als Allmacht, sondern nur als endliche, beschränkte Macht wirklich sein. Eine Allmacht, die nicht als die absolute Lebensthätigkeit des innerhalb seiner selbst vollendeten absoluten Seins gedacht wird, die nicht in dem nach seinen drei Seiten dreipersönlich entwickelten und

absolut entfalteten göttlichen Sein ihre lebendige Wirklichkeit hat, kann auch nicht als konkrete, wirkliche Allmacht gedacht werden.

Gottes Wissen ist ebenso absolut und allumfassend zu denken, als seine Macht. Es gibt kein Wissen in Gott, welches entstanden wäre, sein Wissen ist in absoluter Einheit ein reiner, ewiger, vollendeter Akt. Gott weiß sein absolutes Sein in einem absoluten Akte. Der Sohn ist also die ewige Weisheit, das ewige Wort des Vaters; denn er ist ja die in sich selbst persönliche absolute Bestimmtheit des absoluten Seins, der sich selbst wissende absolute Akt des absoluten Geistes. Weiß also Gott in seinem absoluten Lebensakte sich als absolutes Sein, dann weiß er sich auch nur, insofern er den Sohn erzeugt. In der Allwissenheit des Vaters, in der absoluten Vollendung des Aktes, in dem der Vater absolut sich weiß, liegt ja der Grund, daß dieser absolute Akt in der Zurückbeziehung auf das Sein sich selber weiß und besitzt, selber ebenso persönlich ist, wie das absolute Sein, welches ihn erzeugt hat und in ihm ursprüngliche Person, Person des Vaters ist. Wäre also der Akt des göttlichen Wissens nicht ein absoluter Akt, wäre dieser Akt mithin nicht in sich selber zur absoluten Einheit und unveränderlichen Vollendung gekommen, wäre er auf diese Weise nicht Wissen seiner selbst, Besitzen seiner selbst, also selbst persönlich, wäre somit Gott in seiner ursprünglichen Persönlichkeit nicht Vater, der in seiner Allwissenheit den Sohn erzeugt, erfaßte und wüßte ferner dieses absolut Eine, im reinen Akte abgeschlossene göttliche Wissen sich nicht in einer dritten Person als ein und dasselbe göttliche Wissen, mit Einem Worte, wäre Gottes Wissen nicht in seiner absoluten dreipersönlichen Lebensentfaltung absolut vollendet, so wäre die Allwissenheit nicht wirklich, nicht in der That, im Akte Allwissenheit. Das Wissen des endlichen Geistes kommt niemals zur vollendeten Einheit, es ist immer nur wirkliches Wissen in aufeinanderfolgenden, beschränkten Akten, es ist nur endliches Wissen, nicht Allwissenheit. Der Gedanke, das Wort des endlichen Geistes umfaßt niemals die Totalität, die absolute Einheit seines Wissens; denn der endliche Geist ist selbst nicht absolut, er verwirklicht sein Sein und somit auch sein Wissen nicht in absoluter, sondern nur in relativer Einheit, im beschränkten Nacheinander. Während also der endliche Geist sein Wissen nur in momentanen Akten besitzt, ist Gott in seinem absoluten Wissen unveränderliche Allwissenheit. Während der endliche Geist in den drei Seiten seiner Lebensentwicklung nur drei Momente seines Wissens hat, ist das in seinen drei Seiten absolut entwickelte absolute Wissen dreipersönlich. Indem Gott aus dem Grunde seines Seins den absoluten Akt seines Wissens erzeugt, ist er ursprüngliche Persönlichkeit, erste Person; denn eben weil er in einem absoluten Akte absolut persönlich ist, ist dieser Akt in seiner Zurückbeziehung auf sein geistiges Sein, von dem er erzeugt ist, selbst persönlich, zweite Person des absoluten

Geistes. Die zweite Person ist mithin nicht das Offenbare eines Verborgenen, das Licht eines Dunkeln, sondern sie ist Licht vom Lichte. Nicht erst durch den Sohn ist das Licht, sondern weil Gott in der Hervorbringung seines absoluten Aktes absolutes Licht ist, wird der Sohn erzeugt. Der Vater ist nur insofern Licht durch den Sohn, als der absolute Akt des göttlichen Seins, in dem dieses als Vater, als erste Person Licht ist, als absoluter Akt, als absolutes Wissen, als absolutes Licht für sich selber Licht ist. Der Vater ist also allwissend, absolutes Licht, indem er den Sohn erzeugt, aber der Sohn wird eben im absoluten Lichte des Vaters erzeugt, er ist Licht vom Lichte. Das göttliche Wissen ist eben in seiner absoluten Einheit und Vollendung persönlich in sich selber, es weiß sich selber ebenso sehr, besitzt sich selber ebenso sehr, als Gott es weiß und besitzt, indem er es aus dem Grunde seines Seins zum absoluten Akte erzeugt. Der Sohn ist also das ewige Wort, die ewige Weisheit des Vaters, das Wort, welches in seiner absoluten Vollendung nicht mehr blos das Wort des Vaters ist, sondern sein eigenes, sich selbst gehöriges Wort, die Weisheit, die nicht allein Weisheit des Vaters ist, sondern in ihrer eigenen Persönlichkeit sich selbst zu Eigen besitzt. Indem so die göttliche Allwissenheit in einem doppelten Selbst sich besitzt, insofern der sie aus dem Grunde seines Seins hervorbringende und erzeugende absolute Grund sich in ihr absolut weiß und besitzt, insofern sie selbst in ihrer Zurückbeziehung auf ihr Sein, von dem sie der absolute Akt des Wissens ist, sich weiß und besitzt, weiß sich Gott in diesem Unterschiede seiner Entfaltung als den lebendig Einen allwissenden Gott und besitzt sich als solchen in einem dritten Selbst als dritte Person. Wollen wir also die Allwissenheit nicht als abstrakten Begriff, wollen wir sie in ihrer konkreten, lebendigen Wirklichkeit denken, so müssen wir den absoluten Geist in seiner absoluten Lebensentwicklung denken, wir müssen die Allwissenheit als den Einen in seiner konkreten Entfaltung dreipersönlichen und so lebendig und wirklich allwissenden Gott erkennen.

Es ist nicht nöthig, alle Eigenschaftsbestimmungen, in denen wir das absolute Sein uns denken, durchzugehen und an jeder Einzelnen nachzuweisen, daß sie ihre konkrete Bestimmtheit und lebendige Wirklichkeit in dem Einen dreipersönlichen Gott hat. Wir glauben dies im Vorstehenden hinreichend gezeigt zu haben.

Wir können das absolute Sein Gottes und die Unendlichkeit seiner Eigenschaften gar nicht konkret und wirklich denken, wenn wir Gott nicht als den Einen, dreipersönlichen Gott denken. Es ist unmöglich, die absoluten Eigenschaftsbegriffe in ihrer Abstraktheit als wirklich zu denken, ohne die ganze Bedeutung der Begriffe selbst aufzuheben; denn wie sollte wohl von einem allgegenwärtigen Sein die Rede sein können, wenn man die Allgegenwart nur ganz unbestimmt

und abstrakt fassen wollte? Der Begriff der Allgegenwart hat gar keinen Sinn mehr, bezeichnet nichts wahrhaft Wirkliches und Lebendiges mehr, wenn nicht ein Sein als absolut entfaltet und entwickelt in allen seinen Bestimmungen absolut gegenwärtig gedacht wird. Im andern Falle existirt ein allgegenwärtiges Sein gar nicht oder nur als ein absolut todtes. Oder kömmt das Absolute nur zur Lebendigkeit und Wirklichkeit, indem es sich verendlicht und vereinzelt? Aber in diesem Falle wäre ja das Absolute als Absolutes nicht wirklich, es existirte nicht als Absolutes, es wäre nichts anderes, als das abstrakte Sein als Ansichsein absolut, als bestimmtes Fürsichsein endlich. Ein solches Sein nur an sich absolut, ist jedoch ein logischer Unsinn; denn das absolute Sein an sich fordert seiner ganzen Bedeutung nach eine absolute Bestimmtheit, und zwar mit einer solchen Denknothwendigkeit, daß auch jene Ansicht, die die Verendlichung des Absoluten lehrt, eine unendlich fortschreitende Entwicklung zu immer größerer Bestimmtheit, also zur absoluten Bestimmtheit hin anzunehmen gezwungen ist. Der abstrakte unbestimmte Begriff des Absoluten ist also nothwendig in seiner Beziehung auf eine absolute Bestimmtheit zu denken, wenn er nicht seine ganze Bedeutung verlieren soll. Es muß mithin auch eine konkrete Idee geben, in der der allgemeine Begriff zum übereinstimmenden Ausdruck mit der konkreten bestimmten Wirklichkeit kommt, auf die er hinweiset. Diese Idee ist, wie wir gesehen haben, die Idee der Trinität. Das Absolute besitzt die Totalität seines Seins und Lebens in absoluter Bestimmtheit, im reinen, ungebrochenen, unveränderlichen Akte und ist so erste, ursprüngliche Person, jener reine Akt aber ist eben seiner Absolutheit wegen in sich selber persönlich als zweite Person, damit besitzt sich auch der in seiner Zweipersönlichkeit aus unlebendiger, unwirklicher, verschlossener Einheit entfaltete Gott als den lebendig Einen Gott in einer dritten Person.

Wir beschließen hiermit diesen Abschnitt. Nur die Idee der Trinität also gewährt uns eine lebendige, konkrete Gotteserkenntniß, indem sie uns für den abstrakten Begriff des Absoluten eine lebendige, konkrete Wirklichkeit erkennen läßt, in der der abstrakte Begriff seine absolute Wahrheit findet. Die konkrete, bestimmte Wirklichkeit des Absoluten zu finden, den abstrakten, in seiner Leerheit dem logischen Denken unerträglichen Begriff aus seiner undenkbaren Unbestimmheit zu befreien und auf eine lebendige Erkenntniß des Absoluten zurückzuführen, das war immer die Grundfrage der Philosophie, um deren Lösung die ganze Geschichte dieser Wissenschaft sich dreht. Vor dieser Frage sind die glänzendsten Systeme mit bewunderungswürdigem Scharfsinn entwickelt, zu Schanden geworden, vor dieser Aufgabe sind die tiefsinnigsten Geister ohnmächtig erlegen. Mit einer Beharrlichkeit ohne Gleichen, mit einer nicht zu ermüdenden Geduld, mit einer wahrhaft unerschütterlichen Hoffnung hat der sich selbst überlassene

Mensch an dieser Frage gearbeitet, aber so viel auch sonst erreicht wurde, gerade diese Eine Frage, auf der Alles beruhet, wurde nie gelöst. Die christliche Lehre von der Trinität hat dem Denken die verschlossene Pforte geöffnet und das undurchdringliche Dunkel erleuchtet. Das Christenthum gibt uns auch die Erklärung der sonst so räthselhaften Ohnmacht des menschlichen Geistes, die Grundfrage seiner Erkenntniß troß der gewaltigsten Anstrengungen des Denkens nicht lösen zu können. Die Vernunft des Menschen ist durch die Sünde verdunkelt, weil das Erkennen des endlichen Geistes auf realen Lebensbeziehungen beruhet, die Wechselbeziehungen sind, welche also nicht allein vom Menschen abhängen, sondern vielmehr bei der Endlichkeit des Menschen als Beziehungen des zu erkennenden Objekts zum erkennenden Subjekt anfangen. Durch die Sünde hat der Mensch seine Wechselbeziehungen mit Gott verkehrt und gestört, die lebendige Einwirkung des Unendlichen auf den endlichen Menschengeist wurde schwächer, die überwiegende Sinnlichkeit zog den Menschen mehr und mehr von Gott ab, der konkrete lebendige Gottesbegriff entschwand immer mehr in abstrakte Ferne, wurde zur leeren Abstraktion, deren konkrete Bestimmtheit und Wirklichkeit der überwiegend in die endliche oder gar blos sinnliche Welt versunkene Menschengeist dann eben in dieser endlichen oder gar nur sinnlichen Welt findet und so zu jener widerspruchsvollen, unsinnigen Lehre des Pantheismus gelangt. Das Christenthum hat die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott wiederhergestellt, die Wiederherstellung der verwirrten, verdunkelten Erkenntniß im Glauben beruhet auf der lebendig wirksamen Beziehung Gottes zum Menschen, zu der das äußere Wort der Lehre als äußere Form, als verständiger, das wirkliche Erkennen und Denken vermittelnder Ausdruck hinzukommt. Die christliche Lehre hat in ihrer Grundidee der Trinität dem Denken eine bestimmte, konkrete Gotteserkenntniß zurückgegeben und dadurch die Leere des abstrakten Begriffs gefüllt. Mit zwingender Gewalt treibt die Logik den Geist an, für den abstrakten Begriff die konkrete, bestimmte Wirklichkeit zu suchen. Der Pantheismus glaubte diese Bestimmtheit des abstrakten Begriffs vom Absoluten in der bestimmten endlichen Welt zu finden, obgleich der Widerspruch dieser Meinung auf der Hand liegt, da ja dem absoluten Sein nothwendig eine absolute Bestimmtheit entsprechen muß. Es war eben die überwiegende Sinnlichkeit, der überwältigende Einfluß der endlichen Welt, die selbst verschuldete Verkehrung und Abschwächung seiner höheren Lebensbeziehungen zu Gott, was den Menschen seinem Willen, wie seiner Erkenntniß nach in den Schranken der endlichen Welt gebannt hielt. Es war die Sünde des Menschen, des endlichen Menschen, der ohne den Einen absoluten Gott sein absolutes Genügen in der Endlichkeit finden wollte. Diese Sünde war es, die mit dumpfer Schwere das Denken und Wollen des

Menschen an die Endlichkeit fesselte, obgleich aus der Tiefe seines Geistes fort und fort die dunkle Ahnung, der abstrakte Begriff des Unendlichen, das unbestimmte, ruhelose Verlangen nach einem Absoluten, wie drohende Schatten aufstiegen, die den gefallenen Geist immer wieder über die Schranken des Endlichen hinaustrieben. Rastlos hat der Wille gestrebt, in dieser endlichen Welt sein volles Glück zu finden, aber nimmer wollte das Endliche ihm zum Unendlichen werden. Nicht minder rastlos hat das Denken gearbeitet, das Absolute im Endlichen zu erlangen, aber der nagende Wurm des Widerspruchs starb nicht, und die stolzesten Systeme offenbarten durch ihren überraschend schnellen Untergang ihre innere Hohlheit und Nichtigkeit. Das Christenthum allein hat den großen Widerspruch gelöset, der mehr oder weniger in allen philosophischen Systemen herrscht, die ohne die christliche Lehre das Dunkel und die Verwirrung der Erkenntniß zu erleuchten und aufzuklären suchten. Gleich einem gestaltlosen Schemen schweifte der leere abstrakte Begriff des Absoluten umher, seine ursprüngliche Form und Gestalt zu suchen, er hat sie nur in der christlichen Idee der Trinität wieder gefunden. Der eigentliche Grund also, weshalb der menschliche Geist so leicht und so beharrlich in jenen ungeheuren Widerspruch verfällt, der allen pantheistischen Systemen zu Grunde liegt, in den Widerspruch nämlich, das Absolute im Endlichen als wirklich zu denken, ist jene Verdunkelung der Erkenntniß, die aus der Erbsünde und ihrer Entwicklung ihren Ursprung hat, jener überwiegende Zug des ganzen Menschen zur endlichen Welt, das Erbleichen der konkreten, bestimmten Gotteserkenntniß zum leeren abstrakten Begriff. Wir wollen keineswegs damit sagen, der Mensch gelange in seinem gesunkenen Zustande nothwendig zu jenen logischen Widersprüchen, zum Pantheismus. Aber das Festhalten an blos abstrakten Begriffen ist schwer; denn das Denken strebt seiner ganzen Natur nach immer vom Abstraktum zum bestimmten Konkretum zu kommen. Wenn Gott nur als der Einige, nicht aber als der Dreieinige gedacht wird, so ist das nur eine abstrakte Erkenntniß. Mag man Gott auch die konkrete Bestimmung der Persönlichkeit, der lebendigen freien Thätigkeit beilegen, in dem unbestimmt unterschiedslosen Einen verschwindet jede Bestimmtheit wieder. Wenn nun auch diese abstrakte Gotteserkenntniß dem Pantheismus gegenüber festgehalten werden kann, wenn auch von diesem Standpunkte aus dem Pantheismus seine logischen Widersprüche durchaus siegreich entgegengehalten werden können, so ist doch der Mangel einer konkreten, bestimmten Gotteserkenntniß eine Lücke im philosophischen Denken, die den Pantheismus insofern wenigstens begünstigt, als der denkende Geist immer durch seine ganze Natur getrieben wird, zum abstrakten Begriff die konkrete Wirklichkeit zu suchen. Es war daher sehr thöricht und verderblich, als das christliche Prinzip der Philosophie, nur unter Vor-

aussetzung der durch das Christenthum wiederhergestellten Erkenntniß zum Wissen zu gelangen, verlassen wurde, als der Geist sich auf seinen alten verkehrten Standpunkt zurückzog, um von diesem aus seine Wissenschaft zu gründen, als jene abstrakte Trennung zwischen Glauben und Wissen vorgenommen wurde, wodurch die großen tiefen Ideen des Christenthums aus der lebendigen Erkenntniß verschwanden und für die Wissenschaft verloren gingen. Die neuere Philosophie war durchgängig auf dem rein heidnischen Standpunkte, auf dem verdunkelten, verwirrten Bewußtsein des erbsündigen Zustandes begründet, und es ist keineswegs zu verwundern, daß sie den Weg gegangen ist, den auch die heidnische Philosophie gemacht hat. Nur das ist zu verwundern, daß die christlichen Vertreter der Philosophie so lange auf demselben Standpunkte geblieben sind, bis endlich in neuester Zeit nach so viel gefallenen Größen, nach so viel gedemüthigtem Stolze, nach so großen, so schmählich getäuschten Hoffnungen die Ueberzeugung immer allgemeiner wird, daß auch das Denken der Erlösung bedarf, daß es, um zum Wissen zu gelangen, die im Christenthum wiederhergestellte Glaubenserkenntniß zu seiner Voraussetzung nehmen muß.

Wir haben in diesem Abschnitte Gott unter dem allgemeinsten Begriffe des Seins betrachtet und gefunden, daß das absolute Sein nur in der Idee der Trinität in seiner absoluten Wirklichkeit und konkreten Lebendigkeit gedacht werden kann. Im folgenden Abschnitte wollen wir das Absolute unter dem Begriffe der Substanz denken, wobei es sich noch deutlicher herausstellen wird, daß das Absolute nur in der Trinitätsidee als wirklich und lebendig Absolutes erkannt werden kann; denn im Begriffe der Substanz ist die innere, lebendige Selbstbewegung des Seins viel deutlicher und bestimmter ausgedrückt, als in dem bloßen Begriffe des Seins. Wir werden natürlich zuerst den Substanzbegriff selbst einer näheren Betrachtung unterwerfen müssen.

Zweiter Abschnitt.

Die absolute Substanz hat ihre absolute Wahrheit und lebendige Wirklichkeit in dem Einen, dreipersönlichen Gott.

§. 8. Jedes Sein ist in einem Unterschiede, den es in sich selber setzt, identisch und als solches substanzial.

Der Empirismus kann die Vielheit von Erscheinungen, die uns die Erfahrung gewöhnlich zusammenzeigt, nur darum auf einen

gemeinsamen Träger, auf ein einheitliches Substrat zurückführen, weil wir jene Vielheit zusammenzusehen gewohnt sind. Offenbar aber ist die Vorstellung von einem gemeinsamen Träger einer Vielheit von Erscheinungen grundlos, wenn der Satz richtig ist: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Wenn der Geist einem leeren Raum, einem unbeschriebenen Papier vergleichbar, alle seine Erkenntniß aus den äußerlichen Eindrücken erhält, die die Sinnenwelt auf ihn macht, dann kann natürlich die Vorstellung von einem gemeinsamen Träger der Erscheinungen nur eine rein subjektive Vorstellung sein, die auf objektive Realität keinen Anspruch machen kann, weil eben nur die Vielheit von Erscheinungen, nicht aber jene tragende Einheit, die man Substanz nennt, durch die äußere Erfahrung aufgenommen wird. Es war daher auf dem empirischen Standpunkte nur eine nothwendige Folgerung, wenn Hume die objektive Realität des Substanzbegriffs leugnete, die Locke inkonsequenter Weise noch beibehalten hatte. Auch Kant hielt daran fest, daß der Substanzbegriff ebensowenig, wie die übrigen Grundbegriffe des Denkens, aus der sinnlichen Erfahrung herkommen können, aber statt wie der Hume'sche Skeptizismus für bloße Illusion zu erklären, was im Denken als ein rein Subjektives sich ankündigt, behauptete Kant, die Grundbegriffe unseres Erkennens seien die nothwendigen Formen, in denen der Geist den Erfahrungsstoff, der natürlich jetzt zu einem Ding an sich, zu einem X wurde, denke. Hiermit war aber schon ein Uebergewicht des Denkens über die äußere Erfahrung ausgesprochen, und auf dem Standpunkte Kants konnte das Ding an sich, dieses für unsere Erkenntniß dem Nichts gleiche Objekt nicht lange haltbar sein. Andererseits war aber, weil das Denken seine bestimmten, übereinstimmenden Gesetze hatte, der Gedanke an einen einheitlichen Träger, an eine geistige Substanz für jene Denkformen sehr nahe gelegt. Der subjektive Idealismus Fichtes ist die unvermeidliche Consequenz des Kant'schen Standpunkts. Es war unvermeidlich, die bisher vermeintliche Objektivität in das Subjekt als ein Produkt desselben hineinzulegen und dieses als den einheitlichen Grund der Erscheinungen, als Substanz zu betrachten. Die Realität des Substanzbegriffs war hiermit wieder gewonnen, wenn auch nur im Subjekt. Das Objekt ist im Subjekt aufgegangen, das Ich ist die Substanz, welche die erscheinende Welt in sich hervorbringt. Wir sehen also: der Substanzbegriff kommt nach dem durchgeführtesten Skeptizismus wieder entschieden zu seinem Rechte, die Realität des Substanzbegriffs ist denknothwendig, der Vielheit von Erscheinungen muß ein einheitlicher Träger, eine Substanz zugeschrieben werden, zwischen der Einheit und der Vielheit besteht ein nothwendiges Verhältniß, welches, da die Einheit der begründende Träger der Vielheit und somit die Vielheit in der Einheit und die Einheit in der Vielheit ist, als Verhältniß der Identität gedacht werden muß.

Das Sein wird nothwendig als identisch gedacht, es ist, was es ist. Selbst wenn wir es als allgemeinen Begriff denken und nichts anderes mehr von ihm aussagen können, müssen wir es als identisch mit sich selber, als Sein = Sein setzen. Diese Identität ist aber ein Verhälniß; denn das Sein steht zu sich selber in der Beziehung der Gleichheit. In der Unterschiedslosigkeit des allgemeinen Begriffs würde aber dieses Verhältniß nicht mehr bedeuten, als der allgemeine Begriff selber. Das Sein ist zwar, was es ist, aber es fragt sich gerade: was ist es? Die Identität des Seins kann daher in jener abstrakten Formel: Sein=Sein, nicht festgehalten werden. Wollen wir das Verhältniß der Identität als wirkliches Verhältniß denken, soll das Sein wirklich sein, was es ist, so müssen wir in der Identität einen Unterschied denken, der die zwei Seiten des Verhältnisses verwirklicht, einen Unterschied, in dem erst das Sein als sein eigenes, sich selbst gleiches Sein ist. Die unterschiedslose Identität, wie sie Spinoza aufstellte, ist etwas ganz Undenkbares, sie ist Alles und doch Nichts, weil dieses Alles d. h. aller Unterschied, ihr durchaus fremd ist. Spinoza hat den Begriff der Identität nicht als Verhältnißbegriff gedacht, was er doch offenbar ist. Das schlechthin Eine, das unterschiedlos Identische kann nicht gedacht werden, ohne vom Begriff der Einheit und Identität ein nothwendiges Moment hinwegzunehmen, den Unterschied. Ohne diesen Unterschied aber kann man die Frage: was ist das Sein? weder stellen, noch beantworten. Die Substanz Spinozas ist allerdings Identität und als solche das, was sie ist, aber ein weiteres darf man auch nicht von ihr aussagen. Offenbar aber ist die Identität in dieser abstrakten Fassung nichts bedeutend. Die Identität ist erst in einem Unterschiede wirklich. Das, was das Sein ist in seinem Grunde, ist es erst wirklich, wenn es nicht mehr bloßer Grund, sondern das ist, was der Grund enthält, was also vom Grunde als das Begründete sich unterscheidet. Das Sein besitzt erst seine Identität wirklich, wenn es als Grund das, was es ist, im Begründeten gesetzt hat. Die Identität ist also ebenso sehr Unterschied oder sie ist nur im Unterschiede. Das Sein bezieht sich innerhalb seiner Selbst in einem Unterschiede auf sich als dasselbe.

Insofern das identische Sein sich unterscheidet, wird es als thätiges gedacht. Indem das Sein in dem Unterschiede dasselbe ist, bringt es das, was es ist, selbstthätig an sich hervor. Das Sein im Verhältniß der Identität ist also nur als thätiges Prinzip seines Unterschiedes denkbar. Schon in der griechischen Philosophie zeigte sich das unthätige, bestimmungslose Sein der Eleaten unhaltbar und an die Stelle des Prinzips der absoluten Ruhe folgte unmittelbar das Heraklitische Prinzip der stetigen Thätigkeit, des ewigen Werdens. In der neueren Philosophie hat Spinoza das Prinzip der Eleaten erneuert und alles Handeln als eine Beschränkung und Negation von

der Substanz ausgeschlossen. Allein schon Leibnitz machte diesem gegenüber wieder die Selbstthätigkeit der Substanz sehr entschieden geltend, und die weitere Entwicklung der Philosophie zeigte ihren Unterschied von Spinoza vorzüglich darin, daß sie die Selbstthätigkeit der Substänz, das Hervorbringen von Unterschieden in der Identität hervorhob und an die Stelle der todten Ruhe der spinozistischen Substanz eine lebendige, ewige Aktivität derselben setzte. Das Sein als identisches kann also nur als selbstthätiges gedacht werden. Es liegt im Begriffe des identischen Seins, einen Unterschied in sich zu setzen, und erst in diesem selbstthätig hervorgebrachten Unterschiede kann es sich als dasselbe beziehen, ist es wirklich und lebendig dasselbe.

Indem so das identische Sein in einem Unterschiede selbstthätig seine Identität verwirklicht, ist es wahrhaft der Grund, die Substanz seines Unterschiedes; indem es so aus seiner unterschiedslosen Nichtigkeit heraustritt, ist es wahrhaftes Sein, Realität. Das Identitätsverhältniß ist also nur wirklich, wenn es als Substanzverhältniß ist, das identische Sein ist nur dann wahrhaft das, was es ist, wenn es Grund und Substanz seines Unterschiedes ist. Die spinozistische Substanz ist keineswegs reale Identität, das unterschiedslose Eins kann durchaus nicht als Substanz bezeichnet werden; denn die Identität ist nur real, die Einheit nur reale Einheit, wenn das Eine, identische Sein als stubstanziales einen Unterschied in sich setzt und in diesem Unterschiede wirklich ein und dasselbe ist.

Der Substanzbegriff ist also nothwendig unter dem Begriffe der Identität zu denken, das Substanzverhältniß ist das Identitätsverhältniß in seiner lebendigen Wirklichkeit gedacht, das Verhältniß des Seins zu einem in ihm Unterschiedenen, dasselbe Verhältniß, welches, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, zwischen dem unbestimmten Sein und seiner Bestimmtheit, zwischen dem Ansichsein und seinem Fürsichsein, zwischen der Einheit und ihrer Vielheit besteht. Wir können daher unter dem Substanzbegriffe auch alles dasjenige zusammenfassen, was in den Begriffen: Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form, Inneres und Aeußeres, ausgedrückt ist; denn wie das Sein als Substanz sich selbst unterscheidet und in dem Unterschiede dasselbe bleibt, so offenbart sich das Wesen in der Erscheinung, so zeigt sich der Inhalt in der Form, so tritt das Innere als Aeußeres hervor. Das in sich identische Wesen kömmt erst zur lebendigen Wirklichkeit seiner Identität, wenn es sich als Erscheinung setzt, das Innere gelangt erst zu sich selber, zu dem, was es ist, wenn es aus seiner verschlossenen, unlebendigen Indifferenz als Aeußeres hervortritt. Es ist also bei allen diesen Wechselbegriffen charakteristisch, daß sie nur Beziehungen in demselben Sein, in der Identität ausdrücken. Das Substanzverhältniß ist das verwirklichte Identitätsverhältniß. Das Sein ist, was es ist; um aber das, was es ist, als wahrhaft

seiend, als real zu denken, müssen wir es als das sich in sich unterscheidende Sein denken, als das in die Erscheinung tretende Wesen, als das in das Aeußere sich herausstellende Innere, als den in der Form sich gestaltenden Inhalt, mit Einem Worte als Substanzverhältniß.

Wir haben bisher das Sein als identisch mit sich selber betrachtet. Das Sein ist, was es ist und es schließt daher das aus, was es nicht ist, sein Nichtsein. Wenn aber das Sein sein Nichtsein ausschließt, so setzt es damit noch nicht sein Nichtsein als Negation des Seins überhaupt, es schließt nicht aus, daß dieses sein Nichtsein wieder eigenes Sein sein könne. Dem allgemeinen Begriffe nach kann daher das Sein in seiner Identität einem andern Sein gegenüber stehen, welches ebenso sehr sein eigenes mit sich identisches Sein ist. Der Begriff der Identität steht gegenüber dem Begriffe der Verschiedenheit. Das Sein als verschiedenes gedacht steht nun zunächst, wenn nur die Identität jedes von dem andern Sein verschiedenen Seins beachtet wird, in einer negativen Beziehung. Die verschiedenen Sein nämlich beziehen sich auf einander, insofern jedes in seiner Identität das andere ausschließt, aber dadurch ist eine auch positive Beziehung noch nicht ausgeschlossen. Der Begriff dieser positiven Beziehung der verschiedenen Sein, der natürlich ein Setzen, eine Position des einen Seins an dem andern bezeichnet, ist der Causalbegriff. Das Verhältniß der verschiedenen Sein zu einander ist das Causalverhältniß, insofern es als positive Beziehung, als Einwirkung der verschiedenen Sein auf einander gedacht wird. Wollen wir also Beziehungen verschiedener Dinge ausdrücken, wollen wir die Erscheinungen, die die Einflüsse eines Einen auf ein Anderes hervorbringen, aussprechen, so treten wir damit in ein ganz anderes Gebiet von Begriffen, als das des Substanzbegriffs ist; denn wir verlassen das Sein, wie es nur für sich ist, wir betrachten es nicht mehr in seinem Verhältniß zu sich selber, als Identität im Substanzverhältniß, sondern im Verhältniß zu anderen Sein, wir befinden uns im Gebiete des Causalbegriffs. War im Substanzverhältniß die Thätigkeit des Seins in ihm selbst beschlossen, brachte das Sein in sich selber etwas hervor, so geht im Causalverhältniß die Thätigkeit des Seins auf ein Anderes und bringt an einem Anderen etwas hervor. Fand das Substanzverhältniß seinen Ausdruck in den Wechselbegriffen: Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, so findet das Causalverhältniß seinen Ausdruck in den Wechselbegriffen: Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und Aeußerung. Die beiden Begriffsgebiete der Substanzialität und der Causalität können also auf keine Weise mit einander verwechselt werden. Wie die Identität, auf der das Substanzverhältniß beruhet, die Verschiedenheit des Seins von sich selber ausschließt, so schließt die Verschiedenheit, auf der das Causalverhältniß

beruhet, die Identität aus. Ebenso verschiedene Begriffe sind also auch Substanzialität und Causalität. Freilich werden die Causalbegriffe ebenso oft zum Ausdruck des Substanzverhältnisses gebraucht, und zwar mit Recht, weil der Causalbegriff, abgesehen von seiner spezifischen Bedeutung und innerhalb der Identität gedacht eben der Substanzbegriff ist, und dann, weil der Substanzbegriff, die Causalität innerhalb der Identität, das Ursprüngliche ist, insofern ein Sein sich erst innerhalb seiner selbst verwirklichen muß, ehe es nach Außen wirken kann. Andererseits können aber die Substanzbegriffe nicht zum Ausdruck der Causalität gebraucht werden und werden es in der That nicht, weil eben das Verhältniß der Causalität nur eintritt unter Voraussetzung des Substanzverhältnisses, insofern also die Causalität innerhalb der Identität schon ihren bestimmten Ausdruck gefunden hat. Es kann daher das Substanzverhältniß wohl unter den Begriffen: Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und Aeußerung, betrachtet werden, aber nur insofern diese Wechselbegriffe als Ausdruck des Identitätsverhältnisses gedacht werden. Wenn also der Substanzbegriff genau ausgedrückt werden soll, so ist offenbar, daß jene Causalbegriffe als innerhalb der Identität gedacht sich näher bestimmen zu den Substanzbegriffen: Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form. Will man dagegen das Causalverhältniß nicht in der Identität, sondern in der Verschiedenheit, dem eigentlichen Sinne der Causalität gemäß ausdrücken, so ist selbstverständlich die Identität ausgeschlossen und es können die Substanzbegriffe: Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, in keiner Weise ausdrücken, was die Causalbegriffe: Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und Aeußerung, bezeichnen; denn das Wesen ist wohl die Ursache seiner Erscheinung, aber keineswegs ist die Ursache das Wesen ihrer Wirkung, das Innere ist wohl der Grund seines Aeußeren, aber keineswegs ist der Grund nothwendig das Innere seiner Folge, der Inhalt ist wohl die hervorbringende, bildende Kraft seiner Form, aber keineswegs ist die Kraft immer der Inhalt ihrer Aeußerung.

Nachdem wir im Bisherigen den Substanzbegriff nach seiner positiven und negativen Seite im Allgemeinen erörtert und gefunden haben, daß Substanz das Sein ist, insofern es einen Unterschied innerhalb seiner selbst setzt, in dem es sich auf sich als dasselbe bezieht, müssen wir nun dazu übergehen, die näheren Bestimmungen der Identität und daher auch der Substanzialität aufzusuchen, insofern nämlich diese näheren Bestimmungen aus dem allgemeinen Begriffe selbst sich ergeben.

§. 9. **Das Sein ist entweder absolut identisches Sein, absolute Substanz oder relativ identisches Sein, relative Substanz.**

Das Sein ist Substanz, insofern es in einem Unterschiede sich auf sich als dasselbe bezieht und so seine Identität verwirklicht. Da also das Sein in seinem Unterschiede identisch mit sich selber gedacht werden muß, so könnte sogleich geschlossen werden, daß der Unterschied stets derselbe bleiben müsse, weil ja im andern Falle die Identität des Seins offenbar nicht dieselbe, nicht identisch bliebe; denn wenn das Sein in seinem Unterschiede identisch ist, so kann der Unterschied nicht aufhören, derselbe zu sein, ohne daß auch das Sein aufhörte, dasselbe, das mit sich identische zu sein. Es scheint widersprechend, daß ein Sein den Unterschied, den es in sich setzt und in dem es seine Identität verwirklicht, wechselte und doch dasselbe bliebe, es scheint vielmehr offenbar, daß die Identität in diesem Falle selbst aufhören würde. Und in der That ist der Widerspruch unvermeidlich, wenn jener Wechsel des Unterschieds im strengen Sinne genommen würde, wenn der Unterschied ein ganz anderer und neuer würde. Ebenso wenig, wie das Sein aufhören kann, sich selbst gleich zu sein, ohne sich als Sein zu negiren, ebenso wenig kann der Unterschied, in dem das Sein sich auf sich als dasselbe bezieht, aufhören, derselbe zu sein, ohne daß damit auch das Sein aufhörte, dasselbe zu sein. Es liegt also im Begriffe der Identität, daß der Unterschied, in dem das Sein seine Identität wirklich und lebendig besitzt, ebenso sehr derselbe ist, wie das Sein selbst dasselbe, das identische ist. Allein eine ganz andere Frage ist es, ob das Sein in diesem strengen, absoluten Sinne identisch gedacht werden müsse, ob die Identität nicht auch in einem nur relativen Sinne gefaßt werden könne. Das Sein kann natürlich kein anderes werden, ohne aufzuhören, dasselbe zu sein, aber daß es sich nicht verändern könne, daß nicht der wesentliche Unterschied, in dem das Sein das mit sich identische ist, Veränderungen erfahren könne, welche, eben weil sie den wesentlichen Unterschied nicht aufheben, sondern nur verändern, auch die Identität nicht aufheben, sondern nur verändern, daß dieses nicht der Fall sein könne, das liegt nicht im Begriffe der Identität überhaupt, sondern nur der absoluten Identität. Wie die Veränderungen auf dem Grunde der Identität zu erklären seien, haben wir hier noch nicht zu untersuchen, wir sprechen hier nur aus, daß es dem Begriffe der Identität nicht widerstreitet, ein nur relativ identisches, ein veränderliches Sein anzunehmen. Der Begriff der Identität kann im absoluten und relativen Sinne genommen werden. Im ersteren Falle ist das Sein in einem unveränderlichen, wechsellosen Unterschiede absolut identisch, im letzteren Falle ist es beständigen Veränderungen unterworfen und bezieht sich in einem immer veränderten

Unterschiede auf sich als das nur relativ identische Sein. Die Identität kann also als absolute und relative Identität gedacht werden, und da das Verhältniß der Identität nur wirklich ist im Substanzverhältniß, so haben wir als die beiden möglichen Bestimmungen des Substanzbegriffs: die absolute Substanz und die relative Substanz.

Cartesius hat in seiner Definition von Substanz den Begriff der Identität außer Acht gelassen. Er dachte die Substanz nur im Verhältniß des Grundes, indem er sie als das definirte, was zu seiner Existenz keines Andern bedarf Hieraus folgte nothwendig, daß es nur Eine Substanz geben könne, weil das, was zu seiner Existenz keines Andern bedarf, nur Eines sein kann. Es war daher eine Inconsequenz, wenn Cartesius außer der Einen, eigentlichen Substanz noch zwei andere Substanzen bestehen ließ. Hätte Cartesius dagegen in seiner Definition das Identitätsverhältniß berücksichtigt, so würde er die Substanz als Grund ihres Unterschiedes und nicht als Grund ihrer selbst gedacht haben, so wäre Substanz das Sein gewesen, insofern es in einem Unterschiede, den es selbstthätig in sich selber setzt, dasselbe ist. Nach dieser Definition aber ist es kein Widerspruch, eine absolute Substanz und relative Substanzen anzunehmen, weil die Identität ihrem Begriffe nach als absolute und relative Identität gedacht werden kann. Cartesius verläßt eigentlich in seiner Definition von Substanz das Substanzverhältniß selber. Das Sein ist nämlich nur Substanz, wenn es in einem Unterschiede sich auf sich als dasselbe bezieht. Die Definition von Substanz muß daher immer auf die Substanz als Verhältniß sich beziehen, sie muß die beiden wesentlichen Seiten des Verhältnisses umfassen. Cartesius hingegen scheint die eine Seite des Substanzverhältnisses, den Unterschied im identischen Sein, nur deshalb zu berühren, um zu dem Sein an sich zu kommen; statt das Sein im Verhältniß zum Unterschiede zu betrachten, betrachtet er es vielmehr im Gegensatz zu demselben, abstrahirt vom Unterschiede und richtet seine Aufmerksamkeit auf das Sein an sich. Cartesius verliert auf diese Weise die eine wesentliche Seite des Substanzbegriffs aus den Augen, er leugnet sie zwar nicht, aber sie tritt, weil er von ihr abstrahirt, in den Hintergrund. Um nach Cartesius zur Substanz zu kommen, muß man den Unterschied zwar nicht leugnen, aber doch von ihm abstrahiren. Es war daher nur eine natürliche Folge dieses abstrakten Cartesianischen Standpunktes, wenn Spinoza nicht nur die Abstraktion von allem Unterschiede, von aller Bestimmung, sondern die vollendete Negation alles Unterschiedes als Bedingung aussprach, um zum Begriffe der Substanz zu kommen. Hatte Cartesius die Substanz als Verhältniß nicht beachtet, hatte er die Substanz ganz abstrakt und nicht als das einen Unterschied lebendig in sich setzende Sein gedacht, so leugnete Spinoza alle Verhältnißbestimmungen, allen Unterschied als etwas der Substanz widersprechendes, gerieth aber dadurch selbst

in einem vernichtenden Widersprnch mit dem Begriffe der Substanz. Die abstrakte Definition der Substanz, wie sie Cartesius gegeben hatte, führte also nothwendig dahin, das Sein ohne alles lebendige Verhältniß innerhalb seiner selbst zu denken. War es schon dadurch ein unterschiedslos Eines, so vollendete jene Definition von Substanz, wonach sie das ist, was zu seiner Existenz keines Andern bedarf, die Nothwendigkeit, nur Eine Substanz anzunehmen. Es ist also offenbar, wenn die Substanz nicht als lebendiges Verhältniß gedacht wird, so geht der Substanzbegriff selbst verloren; denn das unterschiedslos Eine des Spinoza ist für unser Denken gleich dem Nichts. Ist aber das Substanzverhältniß das verwirklichte Identitätsverhältniß, dann bezeichnet der Substanzbegriff nicht nur das wahrhafte, konkret lebendige Sein, die Realität, sondern es ist auch kein Widerspruch mehr, wie es bei der abstrakten Definition des Cartesius der Fall war, außer der absoluten Substanz auch eine relative Substanz anzunehmen, eben weil im Begriffe der Identität die absolute und die relative Identität enthalten sind. Es muß sich aber jetzt näher zeigen, wie die absolute und die relative Identität substanzial gedacht werden können.

I. Das Substanzverhältniß als absolutes.

Die absolute Substanz ist absolut monadisch und schließt alle Vielheit ihrer selbst aus.

Das absolut identische Sein ist absolut monadisch, es schließt allen Wechsel, alle Veränderung von sich aus, in seinem stets beharrenden, absolut identischen Unterschiede bezieht es sich auf sich als das absolut identische Sein, es ist absolut einfach, absolut monadisch. Das absolut identische Sein ist nur sich selbst gleich, weil das, was es nicht ist, nur ein Sein sein kann, welches nicht absolut identisch, nicht absolut einfach ist. Das absolut Identische ist seinem Begriffe nach nur Eines, weil ein Zweites, wenn es ebenso absolut einfach und identisch gedacht werden sollte, mit dem Ersten ganz und gar identisch sein würde; denn das, was sich absolut gleich ist, kann nicht einem Zweiten absolut gleich sein, weil dieses Zweite eben ein Anderes, als das Erste wäre. Wäre also ein Eines einem Andern gleich, so wäre weder das Eine noch das Andere sich absolut gleich, sondern die Gleichheit wäre nur eine relative. Das Eine wäre zwar sich selbst gleich, aber es wäre auch einem Andern gleich, es wäre also in Beiden ein Gleiches, aber dieses Gleiche wäre eben in Beiden anders, es wäre weder in dem Einen, noch in dem Andern absolut gleich. Die absolute Gleichheit und Identität kann also nur als absolut monadisches Sein gedacht werden. Das absolut Einfache ist einzig und kann nicht in der Viel-

heit sein. Eine Vielheit absolut einfacher Monaden ist ein Widerspruch gegen den Begriff der absoluten Identität.

In der neueren Philosophie hat Herbart versucht, eine Vielheit absolut monadischer Substanzen zu beweisen. Da er einerseits an dem gewöhnlichen, erfahrungsmäßigen, wenn auch umgearbeiteten und vom Widerspruch gereinigten Wissen festhielt und demgemäß den Satz aufstellte, daß jeder Schein auf ein bestimmtes Reale hinweise, andererseits aber das Sein als absolutes Sein, als absolute Position hinstellte, als schlechthin einfach und unveränderlich, so mußte er nothwendig das Sein als eine Vielheit absolut einfacher Monaden darstellen. Herbarts Realen unterscheiden sich von dem absoluten Eins Spinozas durch nichts anderes, als daß sie in der Mehrzahl vorhanden sind. Wie Spinoza von seiner Einen Substanz alle innern Zustände und Bestimmungen ausschloß, so weiset auch Herbart für seine vielen Realen alles innere Verändern, alle Bestimmung zurück. Herbart läßt daher ebenso, wie Spinoza, das Verhältniß der Identität außer Acht, er geht über das seit Fichte gewonnene Resultat, daß das Sein im lebendigen Verhältniß gefaßt werden müsse, auf den schon von Leibnitz überwundenen Standpunkt der spinozistischen Abstraktion zurück. (Leibnitz hatte nämlich schon die Substanz als innere Thätigkeit, als lebendiges Verhältniß definirt, obgleich, wie wir schon im vorigen Abschnitt gesehen haben, die schlechthin einfache Natur aller seiner Monaden sich nicht mit dieser Definition vereinigen läßt.) Herbart, dessen Realen sonst mit den Monaden des Leibnitz manche Aehnlichkeit haben, unterscheidet sich im Gegentheil von Leibnitz gerade dadurch, daß er das innere thätige Bewegen der Monaden leugnet, und dieses eben ist es, was Leibnitz im Gegensatz zu Spinoza behauptet hatte. Die Realen des Herbart sollen zwar auch bestimmte, wenngleich unveränderliche Qualitäten sein; allein dieses Quale bezieht sich keineswegs in einem Unterschiede auf sich als dasselbe, es kömmt nicht an sich selber zur Erscheinung, sondern nur an Andern. Die scheinbaren Veränderungen und Erscheinungen glaubt Herbart durch seine Hypothese von den „zufälligen Ansichten" erklären zu können, allein er widerspricht hier nicht nur dem Begriffe der Identität, als eines selbstthätigen Seins, sondern auch dem Begriffe seiner Realen selbst, als an sich nicht erscheinender. Wenn man nämlich, wie Herbart, die Veränderung aus dem Zusammensein der einen Monade mit andern Monaden erklären wollte, so daß die eine Monade im Verhältniß zu andern Monaden immer nur anders erschiene, weil das Eine im Vergleich mit Verschiedenem unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet würde, obgleich es selbst unveränderlich dasselbe bleibe, so leuchtet doch hiergegen sogleich ein, daß die Monade in ihrem Zusammensein mit andern Monaden in Beziehung, im Verhältniß zu diesen anderen Monaden gedacht wird, daß aber diese Beziehung, weil die Monade als identisches Sein etwas Selbstthätiges

ist, keine blos mechanische, todte sein kann, wie etwa in der Mathematik abstrakte Zahlen und Figuren, obgleich sie immer dieselben bleiben, in anderer Verbindung eine andere Bedeutung erhalten, sondern die Beziehung von Monaden auf einander ist immer nur als eine Beziehung selbstthätiger, lebendiger Wesen denkbar. Tritt also die Monade in eine andere Verbindung und Beziehung ein, so thut sie Dies nur als selbstthätige, ihre Selbstthätigkeit erfährt somit eine Veränderung, eben weil sie ihre Beziehung, ihr Verhalten ändert, das monadische Sein erweiset sich als veränderlich, als nicht absolut monadisch und identisch. Soll daher ein monadisches Sein in der Vielheit gedacht werden, so kann es nicht als absolut monadisch gedacht werden. Herbart versucht daher vergeblich, die erscheinende, veränderliche Welt mit seinen absolut monadischen, unveränderlichen Realen zu versöhnen. Es widerspricht dem Begriffe der absoluten Monade oder der absoluten Identität, in der Vielheit zu sein, es ist die absolute Monade nur als Eine denkbar.

Das absolut identische Sein ist aber nicht nur einzig und absolut sich selber gleich, insofern es kein Zweites und Anderes neben sich hat, sondern es ist auch in dem Unterschiede, den es in sich hat, absolut gleich und unveränderlich.

Die absolute Identität verwirklicht sich nur in einem absolut identischen, unveränderlichen Unterschiede.

Insofern das Sein in seinem Unterschiede, das Wesen in seiner Erscheinung durchaus keine Veränderungen erfährt, die Identität also auf keine Weise alterirt wird, sondern absolute Identität ist, ist das Sein absolute Substanz. Das Verhältniß des Wesens zur Erscheinung ist daher in der absoluten Substanz das Verhältniß der absoluten Identität. Ein Sein, welches absolut sich selber gleich ist, welches also das, was es ist, ohne alle Veränderung, ohne allen Wechsel ist, kann sich als dieses unveränderliche Sein nur in einem gleich unveränderlichen Unterschiede, in einer gleich wechsellosen Erscheinung auf sich als dasselbe beziehen, weil ja im andern Falle die absolute Identität sich nicht verwirklichen würde. Die Identität ist nur im Unterschiede, und zwar in einem Unterschiede, in dem das Sein sich auf sich als das mit sich identische bezieht. Entspräche daher der Unterschied der absoluten Identität nicht, wäre er ein wechselnder, veränderlicher, so könnte in einem solchen Unterschiede offenbar die absolute Identität sich nicht auf sich selbst beziehen; denn ein solcher Unterschied wäre ja nicht Unterschied der absoluten Identität, sondern nur einer relativen Identität; die absolute Identität wäre als absolute nicht im Substanzverhältniß, sie wäre nicht verwirklicht, es gäbe mithin keine absolute Substanz. Soll also das identische Sein im Substanzverhältniß gedacht werden, so kann das Verhältniß des Wesens zur Erscheinung nur das Verhältniß der absoluten Identität sein, so kann

das mit sich absolut identische, also unveränderliche, wechsellose Wesen nur in einer gleich unveränderlichen, wechsellosen Erscheinung sich auf sich als dasselbe beziehen.

Während Spinoza von seiner Einen Substanz allen Unterschied ausschloß, sprach Fichte dagegen die Identität als lebendiges Verhältniß aus. Der Substanzbegriff war hiermit in seinem wahren Wesen bezeichnet, allein Fichte konnte bei seinem subjektiven Idealismus durchaus nicht zu dem absoluten Unterschiede seiner absoluten Identität kommen. So sehr das Ich ihm absolute Identität war, der Unterschied, den dieses Ich im Nichtich setzte, war ja eben als Nichtich nicht der Unterschied der absoluten Identität, in dem sich das Ich auf sich als dasselbe beziehen konnte, sondern das Nichtich war vielmehr nur eine beständige Beschränkung der absoluten Identität, so daß diese nie zu ihrer Wirklichkeit kam. Fichte selbst konnte diesen Widerspruch nur dadurch lösen, daß er das Postulat aufstellte, es solle kein Nichtich sein und dem praktischen Ich zur Aufgabe machte, das auszuführen, was dem theoretischen Ich nicht möglich war. Allein der Widerspruch wird hierdurch nicht aufgehoben; denn das praktische Ich in seinem unendlichen Streben kömmt auch nie über die Schranken hinaus, die sich der Verwirklichung seiner absoluten Identität entgegensetzen. Der subjektive Idealismus Fichtes war nicht haltbar, die absolute Identität ließ sich auf dem Standpunkte Fichtes nicht als absolutes Ich erweisen. Da that Schelling den weiteren Schritt und stellte den Satz der absoluten Identität von Subjekt und Objekt auf, die aber nicht als todte Indifferenz, sondern als lebendige That gefaßt wurde. Die absolute Identität unterscheidet sich als Natur und Geist und findet eben im Geiste, als der zu ihrer Einheit und Gleichheit zurückkehrenden Identität, ihre Verwirklichung. Hegel hat diesen Standpunkt allseitig und systematisch durchgeführt. Die absolute Identität soll hiernach im Geiste zu ihrer absoluten Erscheinung kommen, sie soll als Geist aus ihrem Unterschiede, aus der Natur nämlich, sich auf sich als absolute Identität zurückbeziehen und so im Geiste ihren absoluten Unterschied, die wahre Erscheinung ihres Wesens gewinnen. Der Schelling-Hegelsche Standpunkt postulirte hiermit für die absolute Identität einen absoluten Unterschied, eine der absoluten Identität entsprechende Verwirklichung in einer absolut identischen Erscheinung. Allein in der That kamen Schelling und Hegel zu dem absoluten Unterschiede der absoluten Identität ebensowenig, wie Fichte. Es ist auch bei ihnen nur der endliche, beschränkte Geist, in dem sich die absolute Identität auf sich selbst bezieht, und dieser Geist blieb auch für sie in dem ewigen Streben befangen, seine Schranken zu durchbrechen, er wurde nicht absoluter Geist, absolute Einheit und Identität in Wahrheit und Wirklichkeit. Gerade dadurch aber, daß Schelling und Hegel die endlichen, beschränkten Unterschiede als die immanenten Momente der absoluten Identität

darzustellen suchten, wurde für die Philosophie die Nothwendigkeit, für das absolut identische Sein einen absoluten Unterschied zu fordern, offenbarer, als jemals. Diese Systeme waren Versuche, das spinozistische, unterschiedslose Eins zu überwinden, die indifferente, unwirkliche Identität zum lebendigen Verhältniß, zum Unterschiede zu bringen. Der todte, abstrakte Substanzbegriff, wie ihn Cartesius zuerst definirte, indem er sich auf das Sein an sich, abstrahirend vom Unterschiede, bezog, diese unwirkliche Abstraktion, die Spinoza auf die Spitze getrieben hatte, sollte einer konkreten, lebendigen Auffassung von Substanz weichen. Und dieses wichtige Resultat haben allerdings die Systeme von Fichte, Schelling und Hegel herbeigeführt; aber andererseits wurde der Standpunkt Spinozas doch auch nur zur Hälfte überwunden. Spinoza hatte von der absoluten Substanz allen Unterschied ausgeschlossen, diese neueren Systeme gaben ihr nur beschränkte, endliche Unterschiede. Offenbar aber ist das absolut identische Sein nicht im Substanzverhältniß, wenn es nicht in einem absoluten, unveränderlichen Unterschiede sich auf sich als das absolut identische bezieht. So lange die absolute Identität als die immanente Substanz der endlichen, beschränkten, veränderlichen Erscheinungen gedacht wird, ist dieser Widerspruch unauflöslich. Die Transcendenz der absoluten Substanz, ihr absolutes Fürsichsein über allen endlichen, beschränkten Erscheinungen, die Verwirklichung der absoluten Identität in einem absoluten Unterschiede, das kann allein die abstrakte, unlebendige Fassung des Substanzbegriffs vollends überwinden. Die absolute Identität ist nur substanzial und also real, wenn sie in einem absolut gleichen Unterschiede, in einer absolut unveränderlichen und identischen Erscheinung sich verwirklicht. Der Fortschritt des philosophischen Denkens seit Hegel kann hinsichtlich des Substanzbegriffs nur darin bestehen, die absolute Substanz in ihrer absoluten Identität und Einheit als für sich seiend, unabhängig von der endlichen, beschränkten Erscheinung in einer absoluten Erscheinung, in einem absoluten Unterschiede zu denken. Bevor wir auf die Betrachtung der absoluten Substanz in ihrem absoluten Unterschiede und ihrer absoluten Erscheinung näher eingehen, was eigentlich hier geschehen sollte, wollen wir lieber erst, um das Gesagte vollkommen deutlich und gewiß zu machen, die Natur der endlichen, relativen Substanz erörtern; denn die Erkenntniß der absoluten Substanz wird durch ihren Vergleich mit der endlichen Substanz und durch eine genauere Kenntniß dieser viel gewinnen.

II. Das Substanzverhältniß als relatives.

Die relative Identität ist nur beschränkt monadisches Sein, sie ist daher auch immer nur in der Vielheit.

Das relativ identische Sein kann als identisches sich auch nur als ein und dasselbe beziehen, so viele Veränderungen und Wechsel es auch erfahren mag; es ist monadisch und bezieht sich auf sich als Monade, aber es ist nur identisch in seinen Veränderungen, also nur relativ identisch, es ist nur monadisch in der Vielheit seiner Erscheinungen, also nur relativ monadisch. Das relativ identische Sein ist daher nie absolut sich selbst gleich, es ist immer anders. Es ist nämlich das, was es ist, nicht auf absolute Weise und einzig, sondern es ist das, was es ist, nur relativ, beschränkt, vereinzelt. Es liegt daher im Begriffe des relativ identischen Seins, daß es immer in der Vielheit ist, daß es immer einem Andern gegenübersteht, welches dasselbe, aber nur relativ, nämlich als Anderes dasselbe ist. Das Eine ist daher das, was es ist, nicht einzig, nicht absolut, sondern es ist auch ein Anderes da, in dem dasselbe eben ein Anderes als anderssseiend ist. Beide, das Eine und das Andere, sind daher gleich, aber nicht absolut gleich, und zwar deshalb nicht, weil jedes von Beiden sich selbst nicht absolut gleich ist. Die relative Identität ist daher immer nur in der Vielheit und Verschiedenheit. Es liegt im Begriffe des relativ identischen Seins, einem Andern gegenüber zu stehen; ein relativ identisches Sein ist als einziges nicht denkbar, es bezieht sich immer auf ein Anderes, dem es gleicht, weil es das, nicht absolut, also nicht einzig ist, weil folglich auch ein Anderes ist, welches dasselbe, aber als Anderes, als nur relativ dasselbe ist.

Leibnitz faßt die Vielheit und Verschiedenheit seiner Monaden auf wesentlich andere Weise. Die Monaden des Leibnitz sind im größten Widerspruche gegen ihre Vielheit im absoluten Sinne einzig; jede Monade ist ja eine eigenthümliche Welt für sich, die auf absolut selbstständige Weise das Universum abspiegelt. Schon hieraus könnte man schließen, daß Leibnitz seine Monaden absolut monadisch dachte; denn ein Sein, welches nicht im organischen Zusammenhange mit Andern seines Gleichen ist, welches absolut unabhängig für sich besteht, kann nicht beschränkt, sondern nur absolut monadisch gedacht werden. Und in der That scheint Leibnitz keiner andern Ansicht gewesen zu sein; denn er erklärt das Beschränktsein der Monaden nur als gehemmte Aktualität derselben. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Monaden besteht also nicht darin, daß die eine Monade weniger Monade wäre, als die andere, sondern nur darin, daß die eine Monade in ihrer Selbstthätigkeit mehr oder weniger gehemmt ist, als die andere. Die Monaden sind daher trotz ihrer Verschiedenheit im Grunde genommen alle gleich, sie sind alle absolut monadisch, sie kommen nur nicht dazu, dies wirklich und lebendig zu sein. Consequenter Weise hätte daher Leibnitz nur Eine Monade annehmen müssen, die in ihrer, nicht beschränkt und gehemmt, sondern absolut verwirklichten Identität alle Mehrheit ihrer selbst ausschließt. Allein Leibnitz nahm in seiner

Definition des Substanzbegriffs auf das Verhältniß der Identität keine Rücksicht, sondern er faßte die Substanz zwar im Gegensatz zu Spinoza und seiner Einen, abstrakt leblosen Substanz als lebendige Selbstthätigkeit, aber nicht als wirklich substanzialen Grund ihres Unterschiedes, ihrer Erscheinung; denn die innern Zustände und Erscheinungen der endlichen Monaden haben ja nicht ihren Grund in diesen monadischen Substanzen, sondern nur in der gehemmten Aktualität dieser Substanzen. Es müßten also eigentlich alle endlichen Monaden des Leibnitz als absolute Substanzen gedacht werden. Es ist freilich richtig, Leibnitz unterscheidet sonst zwischen der absoluten Substanz als der rein durch sich selbst seienden und der relativen Substanz als der durch die absolute Substanz seienden sehr wohl, wir sagen nur, Leibnitz bewege sich in logischen Widersprüchen gegen seine eigenen Ansichten; der Unterschied, den er zwischen absoluter und relativer Monade oder Substanz mache, sei nach seinem Substanzbegriffe nichtig und unhaltbar, weil alle Monaden des Leibnitz im Grunde genommen absolut monadisch, also absolute Substanzen seien. Statt daß Leibnitz die einzelnen, von ihm sogenannten endlichen Monaden in ihrer Vielheit als relative Identität hätte denken sollen, als Wesen, in denen ein relativ Gleiches dieser seiner Natur gemäß immer nur als Anderes, als Verschiedenes wirklich ist, vervielfachte er nur, in ähnlicher Weise wie später Herbart, das absolut monadische Sein und stand daher in dieser Rücksicht immer in Gefahr, in den Spinozismus zurückzufallen, insofern nämlich eine Vielheit absolut monadischer Wesen nicht denkbar ist. Leibnitz gibt allerdings seinen Monaden eigenthümliche Selbstthätigkeit und innere Lebenszustände und er hebt diesen wesentlichen Charakter der Substanz sehr entschieden hervor, allein es scheint uns auch unwidersprechlich, daß er jenes innere Leben der Monaden ohne inneren Zusammenhang mit dem Charakter der Monade selbst gedacht hat. Wenn Leibnitz von einer gehemmten Aktualität der Monaden spricht, so ist das eine rein äußerliche und durch das Wesen der Monade in keiner Weise begründete Aussage. Die Beschränkung und Hemmung mußte im Gegentheil aus dem Charakter und Wesen der Monade selbst als Monade erklärt werden. Nur wenn die Monade als relativ identisch und monadisch begriffen wird, ist sie in der Vielheit denkbar; denn nur das Sein, was nicht absolut sich selbst gleich ist, was auf dem Grunde seiner Identität beständig Veränderungen und Wechsel erfährt, ist als Einzelnes, Anderes, Verschiedenes, ist ein Vieles. Wie ist aber näher die Verschiedenheit des relativ identischen Seins in seiner Vielheit zu denken?

Verschiedenheit des relativ identischen Seins ist nur möglich auf dem Grunde der Gleichheit, d. h. der relativen Gleichheit.

Die Substanzen sind nur verschieden, insofern ein Gleiches als Verschiedenes ist. Auch die Verschiedenheit der absoluten und relativen

Substanz kann daher nur in diesem Sinne erklärt werden. Die absolute Substanz ist allerdings ein Sein, welches sich selbst absolut gleich ist, welches daher kein zweites neben sich haben kann, allein die relative Substanz ist auch kein zweites der absoluten Substanz, sie ist der absoluten Substanz nur relativ gleich oder ähnlich. Wenn es daher der absoluten Substanz widerspricht, eine zweite absolute Substanz neben sich zu haben, dann widerspricht es ihr nicht, eine relative Substanz neben sich zu haben, ein Sein nämlich, welches ihr nicht absolut gleich ist. Die absolute und relative Substanz sind relativ gleich und nur als solche können sie verschieden sein. Eine Verschiedenheit ohne alle Gleichheit würde ein unmöglicher Gegensatz sein. Noch weniger können natürlich die relativen Substanzen unter sich absolut verschiedene Gegensätze bilden, sie sind vielmehr dem Begriffe der relativen Identität, als einer Gleichheit, die nur in der Verschiedenheit ist, gemäß alle relativ gleich und verwandt. Cartesius konnte nur deshalb seine beiden Substanzen Körper und Geist als entgegengesetzte Substanzen gegen einander isoliren, weil er den Substanzbegriff einseitig abstrakt definirte; denn er sieht von der Qualität der Dinge ab und betrachtet nur das abstrakte Sein. Die natürliche Folge davon ist, daß die verschiedenen Qualitäten, Geist und Körper ebenso abstrakt nur als Gegensätze gefaßt werden. Hätte Cartesius seine beiden endlichen Substanzen auch unter dem Gesichtspunkte des lebendigen Verhältnisses der Identität und zwar hier der relativen Identität betrachtet, so würde er nicht dazu gekommen sein, die Verschiedenheit nur als Gegensatz zu denken, sondern sie würde ihm, was sie in Wirklichkeit ist, Verschiedenheit innerhalb einer Gleichheit gewesen sein. Man sieht bei der Cartesianischen Auffassung durchaus nicht ein, wie die Verschiedenheit in der Substanz selbst gegründet ist. Hätte Cartesius die Substanz nicht so abstrakt, nicht so ohne alle Rücksicht auf die Qualität definirt, so würde er sie als das in einem Unterschiede sein bestimmtes Quale, seine Identität verwirklichende Sein gefaßt haben, die beschränkten, einzelnen Qualitäten hätten sich als relative Identität erwiesen und er hätte die verschiedenen endlichen Substanzen nicht mehr als Gegensätze denken können. Nur der Begriff des relativ identischen Seins macht eine Verschiedenheit von Substanzen begreiflich, eine Verschiedenheit, die nicht im Verhältniß des Gegensatzes, sondern vielmehr der näheren oder entfernteren Verwandtschaft steht.

Die relativen Substanzen haben als identisches Sein einen wesentlichen Unterschied in sich, eine wesentliche Erscheinung, die ebenso beharrlich, und gleichbleibend ist, als das Wesen selber.

Insofern das Sein in seinem Unterschiede, das Wesen in seiner Erscheinung sich verändert, ohne aufzuhören, dasselbe zu sein, erweiset es sich als relative Identität, als relative Substanz. Das nur relativ

identische Sein ist also allerdings immer sich selbst gleich, immer dasselbe, aber nicht im absoluten Sinne, es kann nicht ein anderes Sein werden, ohne sich selbst aufzuheben und ist daher in dieser Hinsicht unveränderlich und bleibend, obgleich nicht absolut unveränderlich und bleibend; denn es erfährt, wenn es auch nie ein anderes wird, doch Veränderungen; es ist, wenn es auch immer bleibend als dasselbe beharrt, doch dem Wechsel unterworfen. Die relative Substanz kann daher als das Beharrliche und Gleichbleibende im Wechselnden und Veränderlichen bezeichnet werden, insofern das Sein einerseits als mit sich identisches in seiner Identität beharrt und gleichbleibt, andererseits aber als nur relativ identisches auch nur im Wechsel und der Veränderung dasselbe ist. Allein wenn man unter relativer Substanz das Beharrliche und Gleichbleibende im Gegensatz zu dem Wechselnden und Veränderlichen verstehen wollte, so würde damit schon das Verhältniß des Wesens zur Erscheinung ganz anders bestimmt; denn hiernach ist die Substanz nicht mehr das Beharrliche im Wechsel, sie wird nicht mehr selbst als veränderlich gedacht, als relative Identität, sondern sie wird dem Wechselnden gegenüber gestellt als allem Wechsel fremd, als selbst unwandelbar und absolut unveränderlich. Hiergegen macht sich aber sogleich geltend, daß die Erscheinungen nur als die Unterschiede gefaßt werden können, die das Sein als identisches in sich selber setzt. Sollte also die Substanz als das Unveränderliche im Gegensatz zu dem Wechselnden gedacht werden, so könnten die wechselnden Erscheinungen ihren Grund nicht in der Substanz haben, weil der wechselnden Erscheinung ein wechselnder Grund entspricht, und sie müßten folglich als bloßer Schein, als reine Täuschung betrachtet werden. Soll daher nicht einerseits die Erscheinung zu etwas ganz Unbegreiflichem, für unser Denken, wie in Wirklichkeit Unmöglichem werden, soll nicht andererseits die Substanz zum leeren, wesenlosen, weil der Erscheinung beraubten und darum ebenso undenkbaren Sein herabsinken, so muß die Substanz als sich selbst verändernder Grund der Veränderungen und darum auch als in anderer Erscheinung hervortretender Grund gedacht werden. Die Erscheinung hat also ihre Realität in der Substanz und mit der Substanz. Nicht die Substanz ist es, der allein Realität, wahrhaftes Sein zukömmt, sondern die Realität ist als Substanz und Erscheinung, das Sein hat nur Realität als Substanz, die Substanz ist nur als Verhältniß, die Realität oder die Substanzialität ist also nur nach den zwei Seiten des Verhältnisses als Wesen und Erscheinung. Wenn man die Erscheinung abstrakt vom Wesen trennen wollte, wenn man das Wesen als allein wirklich, wenn man es als unveränderlich und wechsellos denken wollte, so würde dadurch einerseits der Substanzbegriff völlig aufgehoben, und andererseits wäre diese sogenannte Substanz hinter den vermeintlich unwirklichen Erscheinungen

in ihrer Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit absolut gedacht, was den Weg zum Pantheismus sehr kurz und leicht machen würde.

Es könnte nun scheinen, als wäre nur die Substanz als der Grund der Erscheinungen veränderlich und bleibend, dagegen aber die Erscheinungen immer nur wechselnd und verschwindend ohne bleibenden und beharrlichen Charakter. Dieses ist aber keineswegs der Fall, eine solche Erscheinung würde nicht die der Substanz entsprechende andere Seite der Realität sein. Die Identität hört als relative nicht auf, Identität zu sein. Das relativ identische Sein ist immer das mit sich identische Sein. Es kann daher auch nicht aufhören, in einem gleich identischen Unterschiede sich auf sich als dasselbe zu beziehen. Das relativ identische Wesen hat seine immer relativ identische Erscheinung. Die Erscheinung muß ebenso sehr in ihrer relativen Identität beharren, wie das Wesen selber. Der menschliche Geist z. B. scheint in seinen stets schwindenden Gedanken jene relative Identität der Erscheinung auf den ersten Blick nicht zu besitzen. Allein wenn man absieht von der besonderen Bestimmtheit und dem Inhalt des Gedankens, so ist jeder Gedanke eben Gedanke, er bleibt immer mit sich identisch, obwohl er beständige Veränderungen erfährt, er ist immer dieselbe, wenn auch nur relativ dieselbe Bestimmtheit des geistigen Seins. Es ist zwar wahr, daß der Gedanke gar nicht existirt ohne die besondere Bestimmtheit, allein es bleibt darum nicht weniger wahr, daß der Gedanke immer Gedanke, also mit sich identisch bleibt und sich dieser seiner Identität und Einheit bewußt ist. Und diese Identität bezieht sich keineswegs nur auf den Geist als identischen Grund der Gedanken, sondern der relativ identische Geist unterscheidet sich in dem gleichfalls immer relativ identischen Denken als seiner wesentlichen Erscheinung. Die Gedanken sind dieses stets gleiche Denken, insofern es sich verändert und modifizirt. Dieses Denken ist der Unterschied, in dem der Geist aus seiner indifferenten Identität herausgeht, in dem er sich auf sich als wirklich identischen bezieht. Durch die Veränderungen, die an dem Denken beständig vorgehen, durch die vereinzelte Beschränktheit also, unter der das Denken nur zu seiner Wirklichkeit kommt, wird das Denken als die immer gleiche Erscheinung des Geistes nicht aufgehoben; denn dieses Alles geschieht nur an ihr, ist nur eine Veränderung, ein bestimmter einzelner Charakter derselben. Das Denken ist die, wenn auch nur relativ, doch wahrhaft identische Erscheinung des Geistes. Der Identität des Wesens entspricht die Identität der Erscheinung. Gleichwohl aber verwirklicht sich diese wesentliche Erscheinung nur unter beschränktem, veränderlichem Charakter; denn in der Erscheinung verwirklicht sich nur das Wesen als identisches, also das nur relativ identische Wesen auch nur in einer relativ identischen Erscheinung, also unter dem Charakter der Einzelheit, Beschränktheit und Veränderlichkeit. Es fragt sich jetzt aber, wie

die Veränderungen, die Wechsel an der wesentlichen Erscheinung zu erklären sind.

Die wesentliche Erscheinung der relativen Substanz, wenn diese im Causalverhältniß ist, hat den Charakter des Accidenz.

Die relative Substanz ist nur als Vielheit, sie ist nur als Verschiedenes, Anderes eines relativ Gleichen, Gemeinsamen, als Einzelwesen eines Ganzen. Da die relative Substanz durchaus nicht für sich allein außer dem Universum gedacht werden kann, ohne sie in ihrem Begriffe aufzuheben, so folgt, daß sie ihre Wirklichkeit nur hat im lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen, als Glied des Ganzen. Die relative Substanz kann in diesem Zusammenhange nicht absolut selbstständig thätig gedacht werden, sie kann sich nur unter der Einwirkung des Ganzen zu ihrer Erscheinung entwickeln. Dieser fremde Einfluß liegt im Begriffe der relativen Identität. Wenn ein Sein das, was es ist, immer nur relativ und beschränkt ist, wenn es nur in beständiger Veränderung sich in seiner Erscheinung verwirklicht, so kann es nicht das absolut selbstständige Prinzip seiner Erscheinungen sein; denn wäre es in seiner Thätigkeit, in der es sich in Erscheinung setzt, absolut unabhängig, so ist nicht einzusehen, warum es seine Identität nur im Nacheinander, in der Veränderung verwirklicht; in seiner absoluten Unabhängigkeit, — wodurch könnte es da beschränkt sein? Durch sich selber? Es ist allerdings nur relative Identität, aber wenn diese relative Identität absolut selbstständig gedacht wird, so kann man die Veränderlichkeit und den Wechsel an derselben nicht mehr festhalten. Ein Sein, welches seine Identität absolut selbstständig verwirklichen kann, ist selbst absolut identisch, es ist das, was es ist, rein durch sich selbst, absolut unabhängig, es bedarf keines Zusammenhanges mit Andern, es kann das, was es ist, für sich allein sein und verwirklichen, es ist nicht mehr Einzelwesen, Glied eines Ganzen, sondern das einzige, absolute Wesen. Die relative Substanz ist also als identisches Sein wohl immer der Grund ihrer Erscheinungen, aber als nur relativ identisches Sein keineswegs die alleinige Begründung derselben, sie erfährt Einwirkungen, und nur unter diesem fremden Einflusse entwickelt sie selbstthätig ihre Erscheinungen. Die Einzelsubstanz ist fremden Einwirkungen, ausgesetzt, ihre Beziehungen zu ihr selbst finden nur Statt unter Beziehungen zu Anderen, ihr Substanzialitätsverhältniß verwirklicht sich nur im Causalitätsverhältniß. Die wesentliche Erscheinungsform wird daher immer das Gepräge fremder Einwirkung tragen, es wird zu ihr etwas hinzukommen, was ihr, obwohl es ihr nothwendig, doch nicht wesentlich ist, etwas, was aus dem Causalverhältniß hervorgeht, das Accidenz. Jede Einzelsubstanz ist daher das, was sie ist, nur mit accidenziellem Charakter, ihre Erscheinung ist immer ein Resultat fremder Einwirkung und eigener Mitwirkung. Die Einzelsubstanz kann nur in lebendiger Be-

ziehung zum Ganzen gedacht werden, ihr Wesen besteht eben darin, irgend ein bestimmtes Glied des Ganzen zu sein. Außerhalb ihrer Wechselbeziehungen kann die Einzelsubstanz nicht gedacht werden, sie ist nur in ihren Beziehungen zu Andern Beziehung zu sich selbst, sie ist das, was sie ist, nur für sich selber, wenn sie als Anderes Anderem gegenüber steht, wenn das Andere sich in ihr als Anderes bethätigt; ihre Identität ist nur wirklich in Verbindung mit der Verschiedenheit und unter Einwirkung der Verschiedenheit, sie ist nur Einzelsubstanz in einem Ganzen von Einzelstubstanzen.

Leibnitz sucht den lebendigen Zusammenhang des Universums, beruhend auf der in einander greifenden Thätigkeit der allgemeinen Wechselwirkung, durch die Hypothese der prästabilirten Harmonie zu ersetzen. Da Leibnitz seinen Monaden eine absolut selbstständige und unabhängige Thätigkeit zuschrieb und jede Einwirkung der Einen auf die Andern ausschloß, so blieb kaum etwas anderes übrig, als den Zusammenhang des Universums durch jene Vorausbestimmung der Thätigkeit aller Monaden zum harmonischen, parallelen Zusammenwirken zu sichern. Weil nach Leibnitz jede Monade das ganze Universum abspiegelt oder vorstellt, so kann keine Störung der Weltordnung eintreten, eben weil das Universum als Ganzes, also in seiner Ordnung von jeder Monade, wenn auch auf verschiedene Weise, vorgestellt wird. Hinsichtlich der Veränderung müssen also die Monaden in ihren Vorstellungen derartig parallel laufen, daß mit der veränderten Vorstellung der einen Monade alle andern Monaden die gleiche Veränderung, wenn auch in verschiedener Weise, erfahren. Auf diese Weise ist allerdings eine äußere, mechanische Harmonie, aber kein lebendiger Weltzusammenhang da. Außerdem aber hätte Leibnitz, wie wir schon früher nachgewiesen, nur eine einzige Monade behaupten dürfen, wenn er den Begriff der absolut selbstständigen Monade, den er für seine vielen Monaden annahm, consequent verfolgt hätte. Ebenso kann man sagen, daß die absolute Harmonie nur einem einzigen und zwar absolut identischen Wesen zukömmt, welches die absolute, ungetheilte und darum immer ungestörte und unzerstörbare Einheit und Harmonie seines Seins und Lebens besitzt. Da Leibnitz aber das absolut monadische Sein vervielfachte, so sah er sich gezwungen, auch die absolute Harmonie und Einheit in der mannigfaltigen Vielheit von verschiedenen Monaden zu behaupten, und so konnte er jenem Mechanismus seiner prästabilirten Harmonie nicht entgehen. Cartesius hat durch die Aufstellung eines dualistischen Gegensatzes zwischen Geist und Körper zu dieser mechanischen Weltverknüpfung den ersten Anstoß gegeben. Haben die relativen Substanzen nichts mit einander gemein, sind sie sich ausschließende Gegensätze, dann ist natürlich ein lebendiger Zusammenhang derselben nicht denkbar. War bei Cartesius die Vereinigung von Geist und Körper nur eine ge-

waltsame Zusammensetzung, indem der Geist dem Körper nur als einer schon fertigen Maschine verbunden wurde, die ihren selbstständigen Mechanismus hatte, die aber gleichwohl noch durch ihre Verbindung mit dem Geiste gewisse Bewegungen mehr hervorbringen konnte, so ist bei Gaulinx schon die Vermittlung eine rein äußerliche; Geist und Körper sind bei ihm ganz und gar äußerlich zusammen, nicht der geringste Einfluß reicht von dem Einen zum Andern hinüber. Gott ist es allein, der bei Gelegenheit der Thätigkeit des Einen die entsprechende Thätigkeit in dem Andern hervorruft. Nach Malebranche, der gleichfalls in den Voraussetzungen des Cartesianischen Dualismus befangen war, steht der Geist nur durch die Vermittlung Gottes zu der Körperwelt, die als dem Geiste absolut entgegengesetzt, nicht intelligibel ist, in Beziehung. Wenn man diese äußerliche, mechanische Weltanschauung in Betracht zieht und andererseits bedenkt, daß der Substanz in ihrer abstrakten Fassung immer eine im gewissen Sinne wenigstens absolute Selbstständigkeit zugeschrieben wurde, insofern nämlich die Substanz abstrakt als das Sein an sich, als unwandelbar und unveränderlich hinter ihren Erscheinungen gedacht wurde, was lag da näher, als der Schritt, den Spinoza gethan hat, die Mehrheit der Substanzen zu leugnen und in der absoluten Einheit alle Gegenaufzusätze heben? Der Standpunkt des Cartesius war hiermit überwunden, die Abstraktion hatte ihren letzten Schritt gethan und die Gegensätze der Wirklichkeit, die auf dem Boden der Abstraktion sich nicht vermitteln lassen wollten, durch Verleugnung derselben beseitigt.

Der Zusammenhang der Substanzen kann nicht begriffen werden, so lange man die relativen Substanzen als Gegensätze denkt. Die relativen Substanzen sind ein Verschiedenes nur, wenn sie ein relativ Gleiches sind, sie sind nur Einzelsubstanzen in einem Ganzen, sie entwickeln ihr Sein und Leben nur zur Erscheinung unter dem einwirkenden Einfluß des Ganzen, im Causalverhältniß, unter accidenziellem Charakter. Nachdem wir für das relativ identische Sein den accidenziellen Charakter seiner wesentlichen Erscheinung im Causalverhältniß begründet haben, müssen wir jetzt noch das Verhältniß des Accidenz zur wesentlichen Erscheinung näher zu bezeichnen suchen.

Accidenz bezeichnet etwas zur Substanz Hinzugekommenes, was ihr nicht wesentlich angehört. Der Wechselbegriff Substanz und Accidenz ist daher von dem Wechselbegriff Substanz und Erscheinung wohl zu unterscheiden. Das Accidenz ist nur eine zufällige Erscheinungsform, eine Modifikation der wesentlichen Erscheinung. Alle relativen Substanzen haben accidenziellen Charakter. Nur die absolute Substanz ist, weil sie in vollendeter, absoluter Erscheinung ihrer selbst durchaus unabhängig ihre absolute Identität in einem gleich absolut identischen Unterschiede verwirklicht, von allen accidenziellen Erscheinungsformen frei. Alle relativen Substanzen aber, alle diejenigen also, die ihrer

relativen Identität gemäß immer verändert erscheinen, die nur in der Einzelheit sich verwirklichen, die abhängig dem Causalverhältniß unterworfen sind, können Wirkungen an sich erfahren, die ihrer wesentlichen Erscheinung eine nicht absolut nothwendige Form geben, eine Form, die zur wesentlichen Erscheinung eben durch die Einflüsse des Causalverhältnisses hinzukommt. Allein da jede Substanz nur ihrer Natur gemäß erscheinen kann, so ist jede Erscheinungsform, die an einer Substanz durch fremde Einwirkungen hervorgebracht wird, im gewissen Sinne auch nothwendig, nämlich einerseits, insofern eine Substanz keine Erscheinungsform zuläßt, die ihrer Natur widerspricht, andererseits aber, insofern die wesentliche Erscheinung der Einzelsubstanz nur unter dem Einfluß des Causalverhältnisses und also unter accidenziellem Charakter hervortritt. Eine rein zufällige, ganz unwesentliche Erscheinungsform, ein Accidenz in diesem Sinne gibt es nicht. Wie die wesentliche Erscheinung der relativen Substanz immer die accidenzielle Form hat, so hat das Accidenz immer den Charakter eben dieser wesentlichen Erscheinung und der Substanz, an der es unter Einwirkung des Causalverhältnisses entstanden ist. So sind die Wellen des bewegten Wassers allerdings eine Erscheinung am Wasser, die nicht absolut nothwendig ist; denn das Wasser kann auch im Zustande der Ruhe sich befinden; allein ganz unwesentlich kann darum diese Erscheinung dem Wasser nicht genannt werden, weil es offenbar im Wesen des Wassers liegt, im Zustande der Bewegung Wellenform zu haben und die wesentliche Erscheinung des Wassers nur unter dem accidenziellen Charakter der Ruhe oder der Bewegung sich verwirklicht. Insofern es also im Wesen des relativ identischen Seins liegt, sich nur unter accidenziellem Charakter zu verwirklichen, insofern ist auch das Accidenz der relativen Substanz nothwendig und wesentlich. Der reale Zusammenhang, der alle Einzelsubstanzen verbindet, offenbart sich darin, daß die Einzelsubstanz und ihre wesentliche Erscheinung immer den Charakter der Einwirkungen des Ganzen trägt, daher immer in dem Wechsel und Nacheinander der Einwirkungen sich verändert. Insofern also die relative Substanz ihre Identität, das, was sie ist, nur verwirklichen kann in jenem realen Zusammenhang, unter dem lebendigen Einflusse desselben, insofern sie also relative Identität ist, die ihrem Begriffe nach nur als zusammenhängende Vielheit existirt, insofern ist auch das Accidenz der relativen Substanz wesentlich und nothwendig.

Das Accidenz ist also von der wesentlichen Erscheinungsform wohl zu unterscheiden. Das Accidenz entsteht aus dem Zusammenhang des Causalverhältnisses mit dem Substanzverhältniß, es ist nicht die Gegenseite der Substanz, wie die Erscheinung die Aeußerung des Wesens, wie die Form die Offenbarung des Inhalts ist, sondern das Accidenz ist eine Modifikation der nothwendigen Erscheinung, die nicht

am Begriffe der Substanz überhaupt, sondern der relativen Substanz haftet.

Wenn wir die Resultate der bisherigen Betrachtungen über den Substanzbegriff zusammenfassen, so ergibt sich zunächst, daß die Substanz als lebendiges Identitätsverhältniß, als die Verwirklichung dieses Verhältnisses zu denken ist. Das Sein setzt einen Unterschied in sich und bezieht sich in diesem Unterschiede auf sich als dasselbe; nur so besitzt es seine Identität, das, was es ist, wirklich. Das Sein ist daher nur wahrhaft Sein, Realität, wenn es im Substanzverhältniß ist. Eine nähere Betrachtung des Begriffs der Identität ergab als die beiden denkbaren Bestimmungen derselben die absolute und die relative Identität, wodurch der Unterschied einer absoluten und relativen Substanz sich herausstellte. Ist das Verhältniß der Identität absolut, so kann das Sein sich nur in einem absolut identischen Unterschiede auf sich als das absolut identische beziehen, es ist absolute Substanz. Ist aber die Beziehung des Seins auf sich selber in seinem Unterschiede nicht die Beziehung der absoluten Identität, sondern nur die einer relativen, erfährt das Sein also auf dem Grunde seiner Identität Veränderungen, bezieht es sich also in seinem veränderlichen Unterschiede auf sich als nur relativ dasselbe, so ist es relative Substanz. Bei der näheren Erörterung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung stellte sich die relative Substanz in ihrer relativen Identität als die verschiedene Vielheit einer relativen Gleichheit, als die Einzelheit eines Ganzen heraus, die nur im lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen zu ihrer Wirklichkeit kommt. Es war daher das Substanzialitätsverhältniß in seiner Verbindung mit dem Causalitätsverhältniß zu betrachten, und das Ergebniß dieser Betrachtung war, daß die relative Substanz zu ihrer wesentlichen Erscheinung nur kommen könne unter accidenziellem Character. Wir können jetzt, nachdem wir das Substanzverhältniß im Allgemeinen, in seinen wesentlichsten Grundzügen festgestellt und so die nothwendige Grundlage für die nähere Betrachtung der absoluten Substanz gewonnen haben, auf diese selbst genauer eingehen.

---

§. 10. Die absolute Substanz hat ihre konkrete und lebendige Wirklichkeit nur in dem Einen, dreipersönlichen Gott.

Die Substanz ist das Sein, insofern es einen Unterschied in sich setzt und sich in diesem Unterschiede auf sich als dasselbe bezieht. Das Verhältniß der Substanzialität enthält daher die beiden andern Verhältnißbestimmungen des Grundes und der Identität, deren Einheit eben das Substanzverhältniß ausmacht. Das identische Sein ist Grund

eines Unterschiedes, den es in sich selber setzt und in dem es sich auf sich als identisches bezieht. Als unmittelbare Folge hieraus ergibt sich, daß das Sein nur das, was es ist, wirklich ist, wenn es im Substanzverhältniß gedacht wird, daß seine Lebensthätigkeit nur wirkliche Thätigkeit ist, wenn es jenen Unterschied setzt, also selbstthätig sich verwirklicht.

Das Substanzverhältniß, als absolutes gedacht, ist ein Sein, welches in absoluter Weise Grund seines Unterschiedes ist, in dem es sich verwirklicht, welches zweitens in absoluter Weise identisch ist und also in einem unwandelbaren Unterschiede das wirklich und bestimmt ist, was es an sich und unbestimmt wäre, wenn es vor seiner Selbstunterscheidung gedacht würde. Es ist klar, daß die absolute Substanz einen absoluten Unterschied in sich setzt, in dem sie sich auf sich als absolut dieselbe bezieht; denn ein beschränkter Unterschied würde eben Unterschied der relativen Substanz sein, und die Annahme solcher beschränkten Unterschiede für die absolute Substanz würde diese nie zu ihrer entsprechenden Wirklichkeit kommen lassen. Es fragt sich nun aber, wie der absolute Unterschied seinem Sein, seiner Substanz gegenüber näher gedacht werden muß. Denn wenn wir sagen, das absolute Sein setze einen absoluten Unterschied in sich, so ist damit nur ganz allgemein ausgesprochen, daß das Sein, wenn es als wirkliches und lebendiges und nicht in todter, nichtiger Abstraktion gedacht werden soll, als Substanz, d. h. als hervorbringender Grund seiner Bestimmtheit gedacht werden müsse, die eben als Bestimmtheit von der abstrakten Unbestimmtheit unterschieden, also Unterschied ist. Zunächst ist klar, daß das Sein ganz in seinen Unterschied, das Wesen in seine Erscheinung eingeht, daß nicht etwa das Sein oder das Wesen dem Unterschiede oder der Erscheinung gegenüber stehen bleibt; denn wenn das Sein nicht selbst in den Unterschied einginge, wenn das Wesen nicht selbst in der Erscheinung wäre, so wäre ja der Unterschied dem Sein, die Erscheinung dem Wesen ganz fremd, das Sein wäre nicht Substanz, der Substanzbegriff wäre eine reine Illusion, weil seine beiden Seiten: Wesen und Erscheinung, aus ihrer denknothwendigen Einheit und Identität losgerissen und isolirt wären. Das Sein ist im Unterschiede, das Wesen in der Erscheinung. Wenn man also das von dem abstrakten Sein unterschiedene Sein wieder in unterschiedsloser Identität denken wollte, so würde man damit offenbar in das abstrakte Sein zurückfallen, das Sein wäre nicht wirklich in sich unterschieden, man hätte nur die Forderung aufgestellt, das abstrakt identische Sein im Unterschiede zu denken, in der That aber hätte man diesen Unterschied noch nicht lebendig und wirklich gedacht. Die Identität wäre aus ihrer Abstraktheit nicht herausgekommen, der Unterschied wäre nicht wirklicher Unterschied; denn er wäre ja wieder ebenso abstrakt identisch, ebenso unterschiedslos gedacht, wie das abstrakte Sein,

von dem er eben unterschieden sein soll. Wenn daher der Unterschied ebenso unterschiedslos wäre, wie das Sein an sich, so wäre er nicht unterschieden vom Sein an sich, sondern ebenso sehr abstrakte Identität, wie dieses. Wir haben schon im vorigen Abschnitt gesehen, daß die absolute Bestimmtheit des absoluten Seins dieses nur wirklich ist, wenn die absolute Bestimmtheit des absoluten Geistes nach ihren drei Seiten als dreipersönliche Bestimmtheit gedacht wird. Die absolute Bestimmtheit, wieder abstrakt für sich gedacht, würde für unser Denken in gleiche Unbestimmtheit zurückschwinden, wie das unbestimmte Sein an sich, wenn wir sie nicht in ihrer lebendigen Dreiseitigkeit dächten. Und dieses können wir nur dann, wenn wir, wie es nothwendig ist, die Bestimmtheit in lebendiger Einheit mit dem Sein denken, wenn wir nicht beide Seiten gegeneinander abstrakt isoliren. Ebensowenig dürfen wir nun das Sein seinem Unterschiede abstrakt gegenüberstellen; denn das Sein ist im Unterschiede, es setzt sich selbst im Unterschiede, es ist daher als das sich unterscheidende Sein, als das unterschiedene Sein, als die lebendige Einheit beider zu denken, es ist also, wenn es aus seiner abstrakt unterschiedslosen Identität heraustritt, in seinem Unterschiede wirklich unterschieden und zwar nach drei Seiten unterschieden. Ein ebenso unterschiedsloser Unterschied, als das Sein selbst, ist somit kein wirklicher Unterschied, wird nicht als der wahre, logische Begriff des Unterschiedes gedacht.

Das Wesen ist in seiner abstrakten Trennung von der Erscheinung bedeutungslos und gleich dem Nichts. Das Wesen ist nur wahres Wesen, wenn es als Gegenseite der Erscheinung, von der es das Wesen ist, gedacht wird, gleichviel ob man es entwickelt, in seiner wirklichen Erscheinung lebendig entfaltet denkt, oder in unentwickelter Verschlossenheit. Ist nun die Erscheinung zwar unterschieden vom Wesen, so ist doch damit noch kein wirklicher Unterschied gegeben, wenn wir die Erscheinung in abstrakter Trennung vom Wesen, also wieder unterschiedslos denken; denn das Wesen ist nur wirkliches Wesen in der Erscheinung, es kann also auch seinen wirklichen Unterschied nur haben in der Erscheinung. Nur das erscheinende Wesen ist unterschieden und zwar nicht als Wesen und Erscheinung in abstrakter Trennung gedacht, weil das die abstrakte Unterschiedslosigkeit nur verdoppeln würde, sondern als erscheinendes, wirkliches Wesen in der Erscheinung. Das Wesen kann sich nur in einem Unterschiede auf sich als dasselbe beziehen, wäre daher nicht das Wesen in seinem Erscheinen wirklich unterschieden, verbliebe es in seiner Erscheinung in Unterschiedslosigkeit, so könnten keine Beziehungen stattfinden. Die Erscheinung darf nicht in abstrakter Trennung dem Wesen gegenüberstehend gedacht werden, man muß sie in ihrer lebendigen Einheit mit dem Wesen denken. Das Wesen ist in der Erscheinung, es setzt sich als erscheinendes, die Erscheinung aber bezieht sich auf ihr Wesen zurück. Wollte man von

dieser setzenden Thätigkeit des Wesens absehen, so würde das Wesen in der Erscheinung ganz aufgehen, der Unterschied würde wieder verschwinden. Das Wesen kann also nur wirklich unterschieden gedacht werden, wenn es als setzend in lebendiger Beziehung zu seiner Erscheinung, wenn es als Erscheinung in seiner lebendigen Zurückbeziehung auf das Wesen, wenn es in diesem zweifachen Unterschiede nicht mehr abstrakt verschlossene, sondern lebendige Einheit und Identität ist.

Das Innere ist nur in sofern, als ein Aeußeres ist, von dem es das Innere ist. Beide Begriffe stehen in einer nothwendigen Beziehung und der eine hat ohne den anderen keine Bedeutung. Das Innere hat daher seine Wirklichkeit nur im Aeußeren, das Innere ist das, was es ist, nur im Aeußeren, die Realität ist erst bei der Einheit des Inneren und Aeußeren. Das Innere bezieht sich daher nur in dem Aeußeren als seinem Unterschiede auf sich als dasselbe. Wäre aber das Aeußere ebenso unterschiedslos, als das Innere, so hätte auch das Innere sich nicht wahrhaft in sich unterschieden; denn das Innere ist im Aeußeren und erst im unterschiedenen Aeußeren steht sich das Innere als wirklich unterschiedenes gegenüber. Wäre das Innere nicht im Aeußeren wirklich unterschieden, so wären beide: das Innere, wie das Aeußere, unterschiedslos an sich und also auch gegeneinander. Wenn somit kein Inneres ist ohne ein Aeußeres, von dem es das Innere ist, so ist auch der wirkliche Unterschied nicht abstrakt als Inneres und Aeußeres, sondern in der konkreten Einheit beider zu denken. Das identische Sein unterscheidet sich nicht als Inneres, wenn es sich nicht auch als Aeußeres unterscheidet; denn es ist ja nur Inneres, insofern es auch Aeußeres ist, es unterscheidet sich also als Inneres nur in dem Aeußeren. Der wirkliche Unterschied ist somit nur denkbar, wenn wir das Sein in seiner lebendigen Selbstbewegung aus dem Innern zum Aeußeren denken. Das Innere veräußert sich, es ist im Aeußern und bezieht sich in demselben auf sich als dasselbe, es ist aber als so veräußertes Innere unterschieden von sich als dem noch verschlossenen und sich erst veräußernden Innern, es bezieht sich daher als das sich veräußernde Innere auf sein Aeußeres und es bezieht sich als veräußertes Innere, als Aeußeres auf sein Inneres, es findet ein zweifaches Wechselverhältniß innerhalb des identischen Seins Statt, und erst dadurch ist der Unterschied des Innern und Aeußern ein wirklicher, lebendiger Unterschied, nicht ein abstrakter, nichtiger Unterschied, wie er es sein würde, wenn man die beiden unterschiedenen Seiten des Seins getrennt und ohne ihre lebendige Einheit dächte. Das Innere setzt sich im Aeußeren, es ist durch den zweifachen Unterschied, der in dieser innern Lebensbewegung hervortritt, nicht mehr verschlossene, unentfaltete, sondern in ihrer Entfaltung lebendige, wirkliche Einheit, Einheit im Unterschiede. Es ist klar, daß diese lebendige Einheit einen dritten Unterschied im identischen Sein begründet; denn

wie das Innere als solches nicht das Aeußere, das Aeußere als solches nicht das Innere ist, so ist auch die Einheit beider als solche von dem Innern als solchem und dem Aeußern als solchem unterschieden. Man verdoppelt also nur die Abstraktion, wenn man das Innere und Aeußere in abstrakter Trennung als unterschieden einander gegenüber stellen will. Inneres und Aeußeres sind in ihrer lebendigen Identität und Einheit zu denken, der wirkliche Unterschied entsteht eben in der lebendigen Einheit des Innern und Aeußern, in der lebendigen Beziehung beider aufeinander; in abstrakter Trennung gedacht, verlieren beide ihre Bedeutung und verschwinden in Unterschiedslosigkeit zurück.

Die Begriffe Inhalt und Form drücken ebenfalls das Substanzverhältniß aus. Die Form enthält etwas, hat einen Inhalt. Der Inhalt ist worin enthalten, nämlich in der Form. Die Form ist also nichts ohne den Inhalt, von dem sie die Form ist, der Inhalt nichts ohne die Form, von der er der Inhalt ist, mag nun das identische Sein nach Inhalt und Form entfaltet oder unterschiedslos, unentfaltet gedacht werden. Das identische Sein unterscheidet sich in Inhalt und Form. Daß auch hier wieder der konkrete, lebendige Unterschied nicht in der abstrakten Trennung von Inhalt und Form, sondern nur in der lebendigen Einheit beider festgehalten werden kann, ist klar; denn wäre nicht der Inhalt in der Form, so stände er ja formlos hinter der Form, die Form verlöre ihre ganze Bedeutung, würde aber von der lebendigen Thätigkeit abgesehen, durch die der Inhalt seine Form hervorbringt, so fielen Inhalt und Form wieder unterschiedslos zusammen, die Form würde ihren Inhalt enthalten, ohne daß der Inhalt als der die Form lebendig hervorbringende sich von ihr unterschiede, etwa wie wenn wir unsern Geist in der Form eines Gedankens befestigt denken und ganz davon absehen wollten, daß der Geist diesen Gedanken, seine Form lebendig hervorbringt, wo dann natürlich von einem Unterschiede des Geistes von seinem Gedanken nicht mehr die Rede sein könnte. Der Unterschied von Inhalt und Form läßt sich also nur festhalten, wenn wir beide in ihrer lebendigen Beziehung zu einander denken, wenn das identische Sein in seiner innern Selbstbewegung als seinen Inhalt veräußernd gefaßt wird, das identische Sein ist nur wirklich unterschieden, wenn es seinen Inhalt zur Form hervorbringt und so die lebendige Einheit, die wirkliche, konkrete Identität beider ist.

Alle Substanzbegriffe: Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, sind Begriffe der Identität und des Unterschiedes. Wie nun die Identität begrifflich vorerst nur abstrakt gedacht wird, so sind auch diese Unterschiede: Wesen und Erscheinung u. s. w. vorerst nur abstrakte Unterschiede. Konkret gefaßt wird das Unterschiedene wieder in seiner Einheit gedacht, und da ergibt sich, daß das Sein sich nur als Wesen in der Erscheinung, als Inneres

im Aeußeren, als Inhalt in der Form wirklich unterscheidet, daß das Sein nur in seiner innern, lebendigen Selbstbewegung, in seiner substanzialen Lebensthätigkeit wahrhaft unterschieden ist.

Die absolute Substanz setzt in sich einen absoluten Unterschied, in dem sie absolut persönlich ist, in dem sie sich auf sich als absolut dieselbe bezieht. Nach den eben angestellten Untersuchungen muß nun dieser absolute Unterschied, soll er nicht wieder abstrakt und unwirklich unterschiedslos, sondern wirklich unterschieden von der unterschiedslosen Identität gedacht werden, die absolute Substanz als eine lebendig unterschiedene bezeichnen. Die absolute Identität hat absoluten Unterschied, das absolute Wesen hat absolute Erscheinung, das absolute Innere ein absolutes Aeußere, der absolute Inhalt eine absolute Form. Hiermit ist aber der absolute Unterschied der absoluten Identität nur abstrakt angegeben, es ist nur im Allgemeinen damit ausgesprochen, daß das absolute Sein nur als unterschiedenes Sein, nur als absolut unterschiedene Identität wirklich ist. Wollen wir diesen Unterschied wirklich als Unterschied denken, so müssen wir die beiden unterschiedenen Seiten der Substanz wieder in lebendiger Einheit denken.

Da das Wesen sich in der absoluten Erscheinung absolut entwickelt und verwirklicht, so bezieht sich offenbar nicht nur das Wesen in der Erscheinung auf sich als absolut dasselbe, sondern ebenso sehr bezieht sich die Erscheinung auf das Wesen und unterscheidet sich hiermit von dem sich in der Erscheinung auf sich beziehenden Wesen. Das Wesen in seiner Erscheinung unterscheidet sich also, indem es in ursprünglicher, erster Beziehung seine von ihm hervorgebrachte Erscheinung auf sich bezieht, indem es zweitens als die aus dem Wesen erzeugte Erscheinung in zurückgehender Beziehung auf sich als erzeugendes Wesen sich bezieht. Da nun das absolute Wesen in seiner absoluten Erscheinung als absoluter Geist, als absolute Persönlichkeit gedacht werden muß, weil die absolute Einheit absolut bei sich, in keiner Weise sich entfremdet und daher absolut geistig ist, so ist die absolute Persönlichkeit nur wirklich als zweifache Persönlichkeit, insofern nämlich die absolute Persönlichkeit darin besteht, daß das absolute Wesen in seiner absoluten Erscheinung sich auf sich als dasselbe bezieht, sich weiß und besitzt, insofern daher die Zurückbeziehung der Erscheinung auf das Wesen, das sich selbst Wissen und Besitzen der Erscheinung in jener Zurückbeziehung auf das Wesen denselben Charakter der Persönlichkeit trägt, als die ursprüngliche Beziehung des Wesens auf die Erscheinung. Wer aber meinen wollte, dieses doppelte sich Beziehen und sich Wissen seien höchstens zwei Seiten in derselben Persönlichkeit und keine zwei volle Personen, der vergißt, daß diese zwei Seiten nicht den Charakter der Beschränktheit und daher nicht den von Momenten haben, daß sie im Gegentheil beide den Charakter der vollendeten Absolutheit besitzen, daß hier also der volle Charakter der Per-

sönlichkeit zweimal vorhanden ist und in keiner Weise nur zwei Momente der Persönlichkeit, wie beim endlichen Geiste, der vergißt, daß die absolute Erscheinung als abhängig vom Wesen und andererseits als in ihrer Absolutheit selbstständig in zweifach verschiedener Beziehung steht, nämlich als herkommend vom Wesen und von diesem auf sich bezogen und als selbstständig sich auf das Wesen zurückbeziehend, daß somit das absolute Wesen in seiner zweifachen Beziehung auf sich sich zweimal auf absolute Weise weiß und besitzt, daß folglich das absolute Wesen zweimal den vollen Charakter der absoluten Persönlichkeit hat. Das Eine absolut identische Wesen hat seinen wirklichen Unterschied in zwei Personen. Zu glauben, ein und dasselbe Wesen könne nicht zweipersönlich sein, ohne daß man auch zwei Wesen annehmen müsse, beweiset nur ein im Endlichen ganz befangenes Denken. Worin besteht denn die Persönlichkeit? Doch nur darin, daß ein Wesen da ist, welches sich in seiner Erscheinung auf sich bezieht, sich weiß und besitzt. Wenn nun in Einem Wesen ein zweifaches sich Beziehen und sich Wissen nachgewiesen werden kann, und zwar ein zweifaches nicht beschränktes und momentanes, sondern absolutes sich Wissen und Besitzen, was kann denn logisch uns hindern, für das Eine Wesen eine zweifache Persönlichkeit zu denken? Zur Persönlichkeit gehört ein Wesen, welches in seiner Erscheinung sich auf sich bezieht und sich weiß. Beides ist hier vorhanden. Das absolute Wesen ist in seiner absoluten Erscheinung zweifach sich wissend und besitzend zweipersönlich. Warum sollte denn das erste ursprüngliche sich Beziehen und sich Wissen mehr persönlich sein, als das zweite? Offenbar ist das absolute Wesen in dem zweiten sich Beziehen ebenso sehr Person, als in dem ersten, und zwar eine von der ersten verschiedene Person, weil das zweite sich Beziehen von dem ersten verschieden ist. Das Eine absolute Wesen ist also zweipersönlich, und zu behaupten für zwei Personen müßten auch zwei Wesen angenommen werden, heißt die Natur des absoluten Wesens vollständig verkennen und den Begriff der Persönlichkeit endlich und beschränkt denken.

Bezieht sich also das Wesen in der Erscheinung und die Erscheinung im Wesen auf sich, so ist damit ein wahrhafter Unterschied vorhanden, der, da das absolute Wesen absoluter Geist ist, ein Unterschied der Persönlichkeit, ein zweipersönlicher Unterschied ist.

Das absolute Wesen als Inneres, die absolute Erscheinung als Aeußeres gedacht, ergibt ebenfalls einen zweipersönlichen Unterschied. Unterscheidet sich das Sein in Inneres und Aeußeres, so wird damit das Innere äußerlich. Ist nun das absolute Wesen als Inneres in seinem Aeußeren absolut persönlich, bezieht es sich als Inneres in seinem Aeußeren auf sich, weiß und besitzt es sich als das sein Aeußeres setzende Innere, so bezieht es sich auch als Aeußeres auf sein Inneres zurück, so weiß und besitzt es sich auch in dieser Zurückbeziehung als

Aeußeres seines Inneren absolut persönlich. Der absolute Geist unter dem Substanzbegriffe des Innern und Aeußern gedacht, ist also durch die lebendige Beziehung zwischen dem Innern und Aeußeren zweipersönlich. Das absolute Innere ist in einem absoluten Aeußeren, die doppelte Wechselbeziehung zwischen Beiden ist also auch im absoluten Sinne zu nehmen, es ist ein zweifaches absolutes sich Beziehen und sich Wissen und sich Besitzen, die Zweipersönlichkeit ist folglich eine absolute Zweipersönlichkeit.

Der Inhalt ist seinem Begriffe nach das in der Form enthaltene. Das Sein unterscheidet sich als Inhalt und Form. Ist nun das absolute Sein als absolute Form seines absoluten Inhalts absolute Persönlichkeit, weil sein Inhalt eben in der absoluten Form absolut bestimmt und entwickelt ist und es sich also in dieser absoluten Form auf absolute Weise weiß und besitzt, so bezieht sich auch die Form als absolute Form, also absolut selbstständig auf ihren absoluten Inhalt zurück, als absolute Form ihres absoluten Inhalts sich wissend und besitzend, so muß folglich das absolute Sein in seinem Unterschiede als Inhalt und Form zweipersönlich gedacht werden.

Wir haben gesehen, daß die absolute Substanz in ihrem absoluten Unterschiede zweipersönlich unterschieden ist. Das unterschiedene Sein ist aber nicht blos unterschieden als Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, es ist als identisches ebenso sehr die Einheit von Wesen und Erscheinung, von Innerem und Aeußerem, von Inhalt und Form. Wir haben daher nicht eine Zweiheit, sondern eine Dreiheit des Unterschieds. Das Wesen ist nicht die Erscheinung, die Erscheinung nicht das Wesen, die Einheit von Wesen und Erscheinung ist nicht das Wesen, nicht die Erscheinung, sondern beide in ihrer Einheit, also unterschieden von beiden. Ebenso ist es bei Inhalt und Form, bei Innerem und Aeußerem. Das identische Sein in seinem Unterschiede ist immer dreifach unterschieden; selbst dann, wenn man es unentwickelt denkt, kann man es nur als die noch unentfaltete, daher noch unlebendige Einheit seines Unterschiedes denken. Haben wir nun bisher das absolut identische Sein in seinem entwickelten Unterschiede als Wesen und Erscheinung, als Inneres und Aeußeres, als Inhalt und Form betrachtet und gefunden, daß die Entwicklung dieses Unterschiedes eine Zweipersönlichkeit der absoluten Substanz begründet, so müssen wir jetzt die lebendige Einheit von Wesen und Erscheinung u. s. w. einer näheren Betrachtung unterwerfen und sehen, ob auch dieser lebendigen Einheit von Wesen und Erscheinung ein konkreter Unterschied entspricht, ob, da die absolute Substanz in der Entfaltung ihres Wesens zur Erscheinung zweipersönlich sich unterscheidet, auch die lebendige Einheit des entfalteten Unterschiedes persönlich gedacht werden muß. Das absolute Wesen ist als unentwickelt, als noch nicht in den Unterschied von Wesen und Erscheinung einge-

treten, auch noch verschlossene, unlebendige Einheit. Erst wenn es in seinem Unterschiede von Wesen und Erscheinung sich entfaltet hat, ist es wirkliche, lebendige Einheit. Ist nun das Wesen der unerzeugte Grund der Erscheinung, der in ursprünglicher Selbstthätigkeit die Erscheinung hervorbringt und aus sich erzeugt, so ist dagegen die lebendige Einheit von Wesen und Erscheinung nicht erzeugt und hervorgebracht, sondern sie ist mit dem entfalteten Unterschiede unmittelbar da; denn indem das absolute Wesen seine Erscheinung erzeugt, geht es aus seiner verschlossenen, unlebendigen Einheit zur wirklichen, lebendigen Einheit hervor. Indem nun das absolute Wesen sich als Wesen auf sich in seiner Erscheinung bezieht und als Erscheinung auf das Wesen zurückbezieht, indem es sich so zweipersönlich unterschieden weiß und bestimmt, weiß und bestimmt es sich doch auch als ein und dasselbe Wesen, als absolute Identität im Unterschiede. Wie daher die ursprüngliche Beziehung des Wesens zur Erscheinung und die Zurückbeziehung der Erscheinung auf das Wesen ein zweifach unterschiedenes sich Wissen und Besitzen, eine Zweipersönlichkeit begründet, eben weil Wesen und Erscheinung denknothwendig unterschieden sind und in ihrer lebendigen Beziehung aufeinander gedacht, keineswegs wieder in Unterschiedslosigkeit zusammenfallen, so ist auch das sich Wissen und Besitzen des Wesens als lebendige Einheit seines Unterschiedes persönlich zu denken, und zwar unterschieden persönlich von dem sich Wissen und Besitzen der ersten und zweiten Person, eben weil die lebendige Einheit von Wesen und Erscheinung als solche von dem Wesen als solchem und der Erscheinung als solcher nothwendig unterschieden gedacht werden muß. Die lebendige Einheit von Wesen und Erscheinung findet also bei der absoluten Substanz oder beim absoluten Geiste ihre konkrete Wirklichkeit in einer dritten Person, in der sich die in ihrem Unterschiede entfaltete Einheit der absoluten Substanz als lebendige Einheit weiß und besitzt. Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken, daß die dritte Person als dritte darum nicht später ist, als die beiden ersten Personen. Es kann ja überhaupt bei der absoluten Lebensentwicklung der absoluten Substanz von einem zeitlichen Nacheinander keine Rede sein, es ist vielmehr offenbar, daß mit der ersten Person die zweite und mit beiden die dritte zugleich daist. Das absolut identische Sein bezieht sich in einem absoluten Unterschiede auf sich als dasselbe und ist dadurch absolute Person; weil aber der Unterschied als absoluter ebenso selbstständig auf das Sein sich zurückbezieht, also ebenso absolut das Sein weiß und besitzt und daher ebenso sehr Person ist, so ist mit der ersten Person zugleich die zweite da. Der so verwirklichte Unterschied ist aber ebensosehr die verwirklichte Identität. Indem die Identität aus ihrer unterschiedslosen Verschlossenheit heraustritt im entfalteten Unterschiede, ist sie eben durch diese Entfaltung nicht mehr verschlossene, unlebendige Identität, sondern lebendige, wirkliche Einheit

ihres Unterschiedes. Das absolut identische Sein bezieht sich also zugleich mit dem Dasein seines entfalteten Unterschiedes auf sich als lebendige Einheit desselben, es ist mit der ersten und zweiten Person zugleich dritte Person. Gerade deshalb also, weil die erste Person die zweite erzeugt, weil die dritte aus der ersten und zweiten hervorgeht, gerade deshalb sind alle drei Personen zugleich da; denn das absolute Wesen wäre nicht Person, wenn es nicht seine absolute Erscheinung aus sich erzeugend, in derselben absolut sich wüßte und besäße, wenn es also nicht, da die absolute Erscheinung die zweite Person begründet, die zweite Person erzeugte. Die zweite Person ist also ihrer ganzen Entstehung nach nothwendig mit der ersten Person zugleich zu denken. Ebenso ist die dritte Person zwar durch die beiden ersten bedingt, allein ohne die dritte Person wären auch die beiden ersten Personen nicht; denn die dritte Person ist eben mit dem wirklichen Unterschiede der beiden ersten Personen als die im Unterschiede entfaltete, lebendige, wirkliche Einheit gegeben; sie ist nicht hervorgebracht, nicht gesetzt, wie das Wesen seine Erscheinung hervorbringt und setzt, sondern sie ist mit dem Unterschiede als lebendige Einheit desselben da, sie geht aus ihrer zweipersönlich entfalteten, verschlossenen, unentwickelten Einheit eben durch die zweipersönliche Entfaltung als lebendige Einheit in der dritten Person hervor. Also auch die dritte Person ist mit der ersten und zweiten Person nothwendig zugleich zu denken. Es findet somit durchaus keine zeitliche Aufeinanderfolge in der dreipersönlichen Lebensentwicklung der absoluten Substanz Statt, sondern alle drei Personen sind zugleich da, obgleich die erste unerzeugt, die zweite erzeugt ist und die dritte aus der ersten und zweiten hervorgeht.

Wir können nicht umhin, hier auf eine Ansicht einzugehen, die das absolut identische Sein in ganz anderer Weise unterschieden denkt, als wir es gethan haben. Auch nach dieser Ansicht ist das absolut identische Sein unterschieden, aber nicht blos in dem substanzialen Unterschiede als Wesen und Erscheinung, als Inneres und Aeußeres, als Inhalt und Form, sondern in einem Unterschiede, in dem sich das Wesen als Wesen, das Innere als Inneres, der Inhalt als Inhalt unterschieden gegenübersteht; erst in diesem logisch namenlosen Unterschiede soll dann der eigentlich substanziale Unterschied von Wesen und Erscheinung u. s. w. eintreten. Es ist allerdings wahr, die Identität, die Einheit ist nur im Unterschiede, in den die Identität selber eingeht, und eine abstrakte Trennung der Einheit vom Unterschiede widerspricht dem Substanzbegriff. Die Einheit selber geht in den Unterschied über, das Wesen selbst setzt sich in Erscheinung und ist in der Erscheinung, aber wenn das Wesen sich in sich selber unterscheidet, so kann offenbar von einer Unterscheidung des Wesens als Wesen nicht die Rede sein, ohne die absolute Identität aufzuheben, weil ja der Unterschied im Wesen, im Inhalt, im Innern ein Unterschied ist, bei dem das Wesen

seinem Inhalte, seinem Innern nach nicht dasselbe bleibt, bei dem also das Wesen selbst beschränkt wird, insofern es in dem reinen Unterschiede nicht ist, was es in dem andern ist. Also ganz abgesehen davon, daß die Unterscheidung des Wesens als Wesen ebenso logisch undenkbar ist, als die Unterscheidung des Seins an sich zu einem unterschiedenen Sein an sich, wie wir früher schon gesehen haben, weil das Sein an sich, wenn es sich unterscheidet, sich offenbar vom Ansichsein unterscheidet, weil das Wesen, wenn es sich unterscheidet, sich eben von der bloßen Wesenheit unterscheidet und in die Erscheinung eintritt, die ja unmittelbar als der Unterschied dem Wesen gegenüber steht, in dem das Wesen sich auf sich als dasselbe bezieht, ganz abgesehen von dieser logischen Verkehrtheit, kann bei der Ansicht, die das Wesen in unterschiedener Wesenheit unterschieden sein läßt, die absolute Einheit und Identität des absoluten Wesens nicht festgehalten werden, weil Unterschiede im Wesen selbst unterschiedene Wesen begründen, die wohl eine relativ gleiche Wesenheit haben können, aber kein absolut gleiches, absolut identisches Wesen; die wohl ein relativ Gleiches auf relativ gleichem Grunde zur Erscheinung bringen, die aber keineswegs denselben substanzialen Lebensgrund haben, auf dem das absolute Wesen sich denknothwendig in Einem reinen Akte zur absoluten Erscheinung bringt und in dieser seiner substanzialen Lebensentwicklung zu seinem dreipersönlichen Unterschiede kommt. Das absolute Wesen geht in seiner innern Lebensthätigkeit und Selbstbewegung unmittelbar zu seiner absoluten Erscheinung über. Das liegt so nothwendig im Begriffe des Wesens, daß dieses gar nicht gedacht werden kann ohne die Erscheinung, von der es das Wesen ist. Das absolute Wesen unterscheidet sich also nur in seiner absoluten Erscheinung, und auch dieser Unterschied würde wieder in Unterschiedlosigkeit zusammenfallen, wenn man nicht das lebendige Wechselverhältniß zwischen Wesen und Erscheinung im Auge behielte, jenes Wechselverhältniß, in dem das absolute setzende Wesen sich auf seine erzeugte Erscheinung bezieht, und als absoluter Geist sich in derselben weiß und besitzt, in dem die erzeugte Erscheinung sich auf ihr absolutes Wesen zurückbezieht und so sich selber und ihr Wesen als zweite Person weiß und besitzt, in dem die als Wesen und Erscheinung entfaltete und daher wirkliche Identität und Einheit sich als wirkliche, lebendige Einheit als dritte Person weiß und besitzt. So ist also ein und dasselbe absolut identische Wesen dreipersönlich unterschieden, das Eine Wesen hat drei Personen. Es ist klar, daß man, um die Einheit des Wesens festzuhalten, nicht sagen darf, das Wesen sei blos Eines, sei blos identisch, nur die Personen seien unterschieden, das wäre eine abstrakte Trennung, die jedes Verhältniß zwischen dem Unterschiede und der Einheit aufheben würde, das Wesen ist vielmehr selbst in den Personen unterschieden, aber nicht wesentlich, sondern nur persönlich. Wovon ist denn auch der Personenunterschied

ein Unterschied, wenn nicht vom Wesen? Das Wesen ist also selbst unterschieden in den Personen, aber persönlich unterschieden, es ist also als Wesen seiner ungebrochenen absoluten Einheit nach den drei Personen immanent ist, wie das Wesen der Erscheinung immanent ist. Eine ganz andere Sache dagegen ist es, wenn man im Wesen als Wesen einen ebensolchen Unterschied denken wollte, wie in den Personen, so daß die Selbstunterscheidung des Wesens nicht blos eine persönliche wäre, sondern auch eine Unterscheidung in verschiedenen Daseinsweisen des Wesens. Hiernach wäre nämlich nicht jeder Person das ganze absolute Wesen immanent, sondern nur eine Besonderung des absoluten Wesens, die einzelne Person wäre nur Person einer besonderen Daseinsweise des absoluten Wesens. Die absolute Identität und Einheit des absoluten Wesens wäre aufgehoben, es wären ebenso viel Wesen als Personen vorhanden. Die Selbstunterscheidung des Wesens wird hier nicht als Unterscheidung in Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form gedacht, so daß der Unterschied das Anderssein des Wesens, des Innern, des Inhalts, also nicht wieder Wesen, Inneres und Inhalt wäre, sondern der Unterschied wird hier wieder als Wesen, als Inneres, als Inhalt in anderer Daseinsweise gedacht, während doch dem Wesen die Erscheinung, dem Inneren das Aeußere, dem Inhalt die Form als Unterschied, als Anderssein innerhalb der Identität, als substanzialer Unterschied gegenübersteht. Die Personen haben so jede ein eigenes Wesen für sich. Jede Daseinsweise des Wesens hat wieder ihre eigene Erscheinung und ist dadurch Person. Das Substanzialitätsverhältniß ist so erst in den besondern Daseinsweisen des absoluten Wesens möglich. Daß die absolute Einheit des absoluten Wesens dadurch, daß man die gegenseitige Abhängigkeit und den organischen Zusammenhang zwischen den drei Besonderungen des absoluten Wesens hervorhebt, nicht festgehalten werden kann, liegt auf der Hand; denn wenn auch der vermeintliche Besonderungsprozeß des absoluten Wesens die innigsten Wechselbeziehungen zwischen den drei besondern Daseinsweisen des absoluten Wesens hervorbringt, so ist doch jede dieser besondern Daseinsweisen Grund einer besonderen Persönlichkeit, also Grund ihrer besondern Erscheinung, folglich Substanz für sich, und das absolute Wesen kann in seinen drei Besonderungen weder als Ein Wesen, noch als Eine Substanz, sondern nur als drei Wesen, als drei Substanzen gedacht werden, eben weil die drei besonderen Daseinsweisen des absoluten Wesens als drei besondere substanziale Erscheinungsgründe gedacht werden, insofern jede Besonderung des Wesens Grund einer besonderen Persönlichkeit sein soll. Die willkürliche Behauptung, das absolute Wesen setze in jeder Besonderung sich ganz und ungetheilt, beruhet auf einer verkehrten und verdrehten Auffassung des Substanzverhältnisses. Das Wesen setzt nämlich in seiner Erscheinung, die die Gegenseite des Wesens ist, sich ganz und ungetheilt,

weil ja in der Erscheinung das Wesen als Wesen sich nicht besondert, sondern eben in seinen Unterschied eingeht, in dem es sich auf sich als dasselbe bezieht, weil die Erscheinung als erscheinendes Wesen ihrem Begriffe gemäß das Wesen enthält. Wenn dagegen das Wesen als Wesen sich besondert, wenn es nicht einen Erscheinungsunterschied, sondern einen Wesensunterschied in sich setzt, so gehört keine geringe Begriffsverwirrung dazu, zu glauben, das Wesen bleibe in seiner Wesensbesonderung und Wesensunterscheidung unbeschränkt und ungetheilt. Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Ansicht die Personenunterschiede eine ganz andere Stellung gegeneinander einnehmen, wie dann, wenn man die Dreipersönlichkeit des absoluten Wesens aus seiner lebendigen unmittelbaren Entwicklung zur Erscheinung erklärt; denn während in diesem letztern Falle jede Person dasselbe ungetheilte absolute Wesen, wie es in dem Einen, reinen Akte in absoluter Bestimmtheit, in absoluter Erscheinung entwickelt ist, weiß und besitzt, während die erste Person als das in der Hervorbringung seiner absoluten Erscheinung sich wissende und besitzende Wesen eben in der absoluten Erscheinung die zweite Person erzeugt, insofern die absolute Erscheinung in ihrer Zurückbeziehung auf das absolute Wesen sich selber und daher auch das Wesen absolut weiß und besitzt, während so die zweite Person durch ihre Erzeugung das ganze absolute Wesen mitgetheilt erhält, dasselbe Wesen, welches die erste Person persönlich besitzt, kann dagegen in dem anderen Falle, wo man eine Wesensbesonderung und Wesensunterscheidung annimmt, von dem Besitzen desselben Wesens durch die erste und zweite Person nicht die Rede sein, weil ja jede Person das absolute Wesen in besonderer Daseinsweise besitzt, weil jede Person das absolute Wesen nicht als ein und denselben, sondern als unterschiedenen substanzialen Erscheinungsgrund besitzt. Weit entfernt, daß nach der Ansicht, die wir bestreiten, das absolute Wesen, die absolute Substanz als unerzeugt gedacht wird, ist im Gegentheil das Wesen, die Substanz für die erste Person ebenso erzeugt, als die zweite Person, weil nach dieser Ansicht das absolute Wesen für jede Person zum besondern Erscheinungsgrund sich sondert. Während wir die dritte Person denken als die in ihrem Unterschiede von Wesen und Erscheinung wirkliche und lebendige und als solche sich wissende Einheit, während so die dritte Person ein und dasselbe Wesen, ein und dieselbe Substanz auf ein und demselben Erscheinungsgrunde, wie die beiden ersten Personen besitzt, besitzt dagegen nach jener Ansicht die dritte Person das absolute Wesen in anderer Daseinsweise, als die erste und als die zweite Person, hat einen andern substanzialen Erscheinungsgrund, als die erste und als die zweite Person, weil die dritte Person ja keineswegs nur als Person aus dem zweipersönlich unterschiedenen Wesen hervorgehend, sondern auch als dritte Besonderung des Wesens, als eigenthümlicher, substanzialer Erscheinungsgrund

aus den beiden ersten Besonderungen des Wesens hervorgehend gedacht wird.

Es scheint uns unzweifelhaft, daß bei der Meinung, das absolute Wesen besondere sich zu unterschiedenen Daseinsweisen und komme nur auf dem Grunde dieser unterschiedenen Besonderungen zur Erscheinung, zur Persönlichkeit, die absolute Einheit und Identität der absoluten Substanz und somit diese selbst nicht festgehalten werden kann. Das Günthersche System, in dem die logisch undenkbare Ansicht von der Besonderung des Seins an sich überhaupt eine große Rolle spielt, hat auch für die Auffassung und Entwicklung des trinitarischen Lebens in Gott diese Ansicht zu Grunde gelegt, unserer Meinung nach ein höchst unglücklicher Versuch, den Pantheismus mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen; denn Günther hat gerade durch die Annahme jener Ansicht einen Grundirrthum aller pantheistischen Systeme angenommen. Die Meinung, das absolute Sein an sich, das absolute Wesen als Wesen besondere sich, ist so zu sagen die logische oder vielmehr die unlogische Grundlage alles und jeden Pantheismus. Günther ist freilich weit entfernt, die Besonderung im Sinne des Pantheismus als Beschränkung zu denken, er glaubt sie absolut und unbeschränkt denken, er glaubt die absolute Einheit des absoluten Seins festhalten zu können; allein, es läßt sich nicht leugnen, die Pantheisten haben logisch richtiger gedacht. Denn unter der Voraussetzung, das absolute Sein als Sein, das absolute Wesen als Wesen besondere sich, ist es durchaus richtig, zu denken, das absolute Sein gehe durch seine Besonderungen zur Beschränktheit, zur Endlichkeit über. Diese Meinung von der Besonderung des Seins an sich und des Wesens als Wesens ist überhaupt eine Verdrehung und Verkehrung des richtigen Substanzbegriffs. Statt das Sein an sich, das Wesen in unmittelbarer Entwicklung übergehend zum Fürsichsein und zur Erscheinung zu denken, läßt man das Sein an sich erst zu anderem Sein an sich, das Wesen erst zu unterschiedenen Wesensbesonderungen sich entfalten. Dieser logische Irrthum wurzelt tief in der Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Erkenntniß. Der abstrakte Begriff des absoluten Seins und Wesens war theils dem logischen Denken in seiner Abstraktheit unerträglich, theils suchte die überwiegende Sinnlichkeit des gefallenen Menschen auch diesen letzten Rest der Gotteserkenntniß zur endlichen Welt herabzuziehen. Darum erfand das von der mit den Bildern der sinnlichen Welt erfüllten Phantasie beherrschte Denken die begriffslose, logisch undenkbare Vorstellung der Emanation, die nichts anderes bezeichnen soll, als jene Besonderung des absoluten Seins, die für das Denken keinen andern Zweck hatte, als bequem aus der unendlichen Tiefe des absoluten Wesens zur endlichen Welt gelangen zu können. Diese roh sinnliche Vorstellung der Emanation ist nun zwar von dem wissenschaftlichen, logisch gebildeten Pantheismus nach der Art der

wahren geistigen Begriffe vielfach verarbeitet, aber man hat immer der sinnlichen Vorstellung nur das Gewand eines Begriffes leihen können, welches die begriffliche Formlosigkeit jener Vorstellung nur schlecht verhüllt. So denkt auch Günther, der die Vorstellung der Emanation, der Besonderung des Seins als Sein, des Wesens als Wesen sich angeeignet hat, diese unbegriffliche Vorstellung unter dem Begriffe der Substanzialität; denn er läßt die Wesensunterscheidung und Wesensbesonderung des absoluten Wesens in derselben Weise geschehen, wie beim identischen Sein im Substanzverhältniß die Unterscheidung geschieht. Tritt nämlich nach dem wahren Substanzbegriff dem absoluten Wesen die absolute Erscheinung als Gegenseite des Wesens gegenüber, ist mit dem verwirklichten Unterschiede auch die Einheit und Gleichheit des identischen Seins als lebendige, wirkliche Einheit und Gleichheit gegeben, so läßt Günther dagegen das Sein als Sein, das Wesen als Wesen jenen Unterscheidungsprozeß durchmachen: als Satz, Gegensatz, Gleichsatz. So wird also die Vorstellung der Emanation, der Wesensbesonderung nur dadurch denkbar, daß sie dem logisch denkbaren, wahren Begriffe der Substanzialität untergeschoben wird. So kann das absolute Sein nur insofern als Satz gegenüber dem Gegensatz gedacht werden, als man es mit dem in seinem Unterschiede, in seiner Gegenseite, in seiner Erscheinung sich entwickelnden Wesen verwechselt, so kann das absolute Sein in dem Unterschiede von Satz und Gegensatz nur insofern als Gleichsatz gedacht werden, als man es mit dem in seinem Unterschiede von Wesen und Erscheinung wirklich Einen und lebendig gleichen Sein verwechselt. In Wirklichkeit aber kann unter der Vorstellung der Emanation und Wesensbesonderung nichts anderes vorgestellt werden, als was die eigentliche, roh sinnliche Vorstellung der Emanation aussagt: nämlich das Auseinandergehen eines Seins in verschiedene besondere Sein, wobei von Satz, Gegensatz und Gleichsatz durchaus keine Rede sein kann. So können ferner die drei Sätze: Satz, Gegensatz, Gleichsatz, nur in sofern als gleich absolut das absolute Sein enthaltend gedacht werden, als man sie mit dem Sein als Wesen, als Erscheinung, als der lebendigen Einheit beider verwechselt. In Wirklichkeit aber bezeichnet die Emanation und Wesensbesonderung ein Auseinandergehen des Seins in die Beschränktheit und Endlichkeit, wie denn der Pantheismus niemals etwas anderes damit bezeichnet hat. Der reine Begriff der Substanzialität verliert natürlich durch seine Vermischung mit einer roh sinnlichen Vorstellung seine ganze Bedeutung, seine begriffliche Klarheit verschwimmt und verdunkelt sich in jenen phantastischen Vorstellungen von dunklen Urgründen, allgemeinen Substanzen u. s. w.

Wenn man also sagt, das absolute Wesen unterscheide sich in drei wesentlichen Daseinsweisen und diese kämen damit zu ihrer persönlichen Erscheinung, so daß man die drei Daseinsweisen gewissermaßen

drei Substanzen nennen könne, so kann dabei der Begriff der absoluten Substanz nicht festgehalten werden. Das Substanzialitätsverhältniß tritt hiernach erst ein, nachdem das Wesen sich in seinen drei Daseinsweisen unterschieden hat. Die absolute Substanz ist also nur in drei Substanzen. Es ist klar, daß die absolute Einheit des göttlichen Wesens damit gebrochen ist.

Das absolute Wesen muß dem Begriffe der Substanz gemäß als unmittelbarer Grund seiner absoluten Erscheinung gedacht werden. Wesen und Erscheinung in ihrem lebendigen Wechselverhältniß, als die entfaltete und daher wirkliche und lebendige Einheit des absoluten Seins begründen die Dreipersönlichkeit Gottes. Das Wesen steht so nicht mehr abstrakt der Erscheinung gegenüber, es schwindet auch nicht mehr, da es ganz in die Erscheinung eingeht, wieder in Unterschiedslosigkeit zurück, sondern das Wesen, die Erscheinung, die lebendige Einheit beider sind als die drei nothwendigen Seiten der substanzialen Lebensentwicklung weder in abstrakter Trennung, noch in unterschiedsloser Einheit; denn sie sind ja Grund der Dreipersönlichkeit, insofern sie nicht in abstrakter Trennung, sondern in lebendiger Einheit gedacht werden, insofern sie nicht wieder in Unterschiedslosigkeit zusammenfallen, sondern in lebendiger, persönlicher Wechselbeziehung einander gegenüber stehen. So bleibt die absolute Einheit des göttlichen Wesens absolute Wesenseinheit, so ist die Dreiheit der Personen eine persönliche Dreiheit und nicht eine Wesensdreiheit.

Es wird nicht selten das Bedenken geäußert, die absolute Substanz könne als absolute Persönlichkeit zwar wohl nach den drei Seiten der substanzialen Entwicklung als dreiseitig persönlich, aber nicht als wahrhaft dreipersönlich gedacht werden, weil die drei Seiten der Substanz eben nur drei Seiten der absoluten Substanz und also auch der absoluten Persönlichkeit seien. Man vergißt bei diesem Einwurfe, daß es gerade im Begriffe der Substanzialität liegt, das identische Sein im Unterschiede, also in den drei Seiten als wirklich identisches zu denken. Das Sein ist dem Substanzbegriffe gemäß als das seine Erscheinung hervorbringende Wesen das ganze identische Sein, es ist als das in der Erscheinung erscheinende Wesen das ganze identische Sein, es ist als die lebendige Einheit von Wesen und Erscheinung das ganze identische Sein. Da nun die absolute Substanz absoluter Geist ist, so sind die drei absoluten Seiten der absoluten Substanz auch im absolut geistigen Sinne zu denken. Der absolute Geist, die absolute Persönlichkeit ist also ganz und in ungetheilter Identität in jeder der drei Seiten enthalten; denn das absolute Wesen ist, indem es seine absolute Erscheinung hervorbringt, absolute Person, weil es sich eben dadurch, daß es seine absolute Erscheinung hervorbringt, absolut weiß und besitzt, es ist als absolute Erscheinung, indem die Erscheinung auf ihr Wesen sich zurückbezieht, absolute Person, weil eben die absolute

Erscheinung in ihrer Zurückbeziehung auf ihr Wesen sich selbst und ihr Wesen absolut weiß und besitzt, es ist als die in ihrem Unterschiede entfaltete und daher lebendige Einheit von Wesen und Erscheinung absolute Person, weil es sich eben im Unterschiede als das nicht mehr unentfaltet, unlebendig Eine, sondern als das im entfalteten Unterschiede lebendig und wirklich Eine und identische Sein weiß und besitzt. Es ist also ein ganz unbegründeter Vorwurf, die absolute Substanz könne in ihren drei Seiten nur dreiseitig persönlich, nicht aber wahrhaft dreipersönlich gedacht werden, und wir glauben, daß sich logisch gegen diese wahrhafte Dreipersönlichkeit der absoluten Substanz in den drei Seiten ihrer Lebensentwicklung nichts einwenden läßt. Es hängt jener Vorwurf ganz genau mit der Ansicht zusammen, die für jede Person eine besondere Substanz will, die die Substanz selbst als zeugend, als gezeugt, als hervorgehend denkt und erst in diesen drei Substanzunterschieden die Dreipersönlichkeit eintreten läßt, während doch offenbar das absolute Wesen nur als erzeugend gedacht werden kann, insofern es seine Erscheinung hervorbringt und in dieser hervorbringenden Thätigkeit persönlich seiend die zweite Person erzeugt, während doch das absolute Wesen nur insofern als erzeugt gedacht werden kann, als es in der Erscheinung, die es aus seinem Grunde erzeugt, als erscheinendes Wesen ganz enthalten ist, während das absolute Wesen nur insofern hervorgehend ist, als es in seinem entwickelten Unterschiede aus der unentfalteten und daher noch unlebendigen Einheit als lebendige, wirkliche Einheit hervorgeht. Kann daher die absolute Substanz in keiner Weise als substanzial gesondert und unterschieden gedacht werden, ja ist es gerade bei dieser Ansicht unvermeidlich, die absolute Substanz in ihren drei Besonderungen und deshalb auch die darauf begründete Dreipersönlichkeit beschränkt zu denken, so müssen wir nothwendig die Lebensentwicklung der absoluten Substanz in dem reinen Begriffe der Substanzialität denken, wie er in den Wechselbegriffen Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form ausgedrückt ist. So allein können die drei göttlichen Personen als absolute, wahre Personen des absolut Einen, ungebrochenen göttlichen Wesens gedacht werden.

Wir schließen hiermit den zweiten Abschnitt des ersten Theils und den ersten Theil selber. Wir wollten die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee hinsichtlich einer konkreten Gotteserkenntniß nachweisen. Im ersten Abschnitt wurde gezeigt, daß das Absolute nur wirklich ist in der absoluten Bestimmtheit und Einheit seines Seins und Lebens, daß es aber diese absolute Bestimmtheit und Einheit nur konkret besitzt als der Eine, dreipersönliche Gott. Im zweiten Abschnitt haben wir nachgewiesen, daß die absolute Substanz nur wirklich ist in einem absoluten Unterschiede, daß aber dieser absolute Unterschied konkret nur als ein dreipersönlicher Unterschied der Einen ungetheilten und unge-

sonderten Substanz gedacht werden kann. Der Eine dreipersönliche Gott ist hiernach die absolute Wahrheit und Wirklichkeit der Grundbegriffe unseres Denkens. Das Denken, welches seiner Natur nach vom Abstraktum zum Konkretum übergehen will, findet die absolute konkrete Wirklichkeit seiner Begriffe in dem Einen, dreipersönlichen Gott. Die abstrakte Leere des Unendlichen in seiner unterschiedslosen Unbestimmtheit, die dem logischen Denken unerträglich ist, wird überwunden durch die Idee der Trinität. Die Philosophie auf dem Standpunkte des Heidenthums kann die absolute konkrete Wirklichkeit des abstrakten Begriffs vom Absoluten nicht finden, sie geräth daher, weil das Denken, durch die Natur seiner Begriffe gedrängt, nach dem Konkreten verlangt, sehr leicht in den ungeheuren Widerspruch des Pantheismus, der für den abstrakten Gottesbegriff die konkrete Wirklichkeit in der endlichen Welt sucht. Will daher die Philosophie nicht der Natur des philosophischen Denkens ganz zuwider nur in abstrakten Begriffen sich bewegen, will sie nicht in der beständigen Gefahr sich befinden, der widersinnigen Lehre des Pantheismus anheimzufallen, so muß sie den christlichen Gottesbegriff, wie er in der Trinitätsidee ausgedrückt ist, zu ihrer Voraussetzung nehmen. Nur die christliche Trinitätsidee kann unser Denken von der Abstraktion erlösen und uns eine konkrete Gotteserkenntniß geben.

Wir gehen hiermit zum zweiten Theile unserer Aufgabe über, die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee rücksichtlich der Erklärung und Begründung der endlichen Welt nachzuweisen.

konkreten Substanz gedacht werden kann. Der Eine dreipersönliche Gott ist hiernach die absolute Wahrheit und Wirklichkeit der Grundbegriffe unseres Denkens. Das Denken, welches seiner Natur nach vom Abstraktum zum Konkretum übergehen will, findet die absolute konkrete Wirklichkeit seiner Begriffe in dem Einen, dreipersönlichen Gott. Die abstrakte Leere des Unendlichen in seiner unterschiedslosen Unbestimmtheit, die dem logischen Denken unerträglich ist, wird überwunden durch die Idee der Trinität. Die Philosophie auf dem Standpunkte des Heidenthums kann die absolute konkrete Wirklichkeit des abstrakten Begriffs vom Absoluten nicht finden, sie geräth daher, weil das Denken, durch die Natur seiner Begriffe gedrängt, nach dem Konkreten verlangt, sehr leicht in den ungeheuren Widerspruch des Pantheismus, der für den abstrakten Gottesbegriff die konkrete Wirklichkeit in der endlichen Welt sucht. Will daher die Philosophie nicht der Natur des philosophischen Denkens ganz zuwider nur in abstrakten Begriffen sich bewegen, will sie nicht in der beständigen Gefahr sich befinden, der widersinnigen Lehre des Pantheismus anheimzufallen, so muß sie den christlichen Gottesbegriff, wie er in der Trinitätsidee ausgedrückt ist, zu ihrer Voraussetzung nehmen. Nur die christliche Trinitätsidee kann unser Denken von der Abstraktion erlösen und uns eine konkrete Gotteserkenntniß geben.

Wir gehen hiermit zum zweiten Theile unserer Aufgabe über, die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee rücksichtlich der Erklärung und Begründung der endlichen Welt nachzuweisen.

Zweiter Theil.

Die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee rücksichtlich der Erklärung und Begründung der endlichen Welt.

Erster Abschnitt.

Die Erschaffung der Welt.

§. 11. Der Schöpfungsbegriff fällt unter den Begriff der Causalität.

Wenn es sich um die Entstehung der endlichen Welt handelt, drängt sich sogleich die Frage auf, welcher Art von Thätigkeit die Welt ihr Dasein verdankt, ob der substanzialen oder der causalen Thätigkeit. Wir haben schon früher in der Kürze den Unterschied des Substanzbegriffs und des Causalbegriffs angegeben und gesehen, daß dem Begriffe der Identität der Substanzbegriff und dem Begriffe der Verschiedenheit der Causalbegriff entspricht. Insofern nämlich ein Sein innerhalb seiner selbst, also innerhalb seiner Identität etwas setzt, den Unterschied, in dem es das, was es ist, verwirklicht, in dem es sein Wesen zur Erscheinung, seinen Inhalt zur Form bringt, in dem sein Inneres ein Aeußeres wird, wird es als Substanz betrachtet. Insofern aber ein Sein außerhalb seiner selbst etwas setzt, ein anderes Sein nämlich oder an einem anderen Sein etwas, ist es Causa, Ursache, Grund, Kraft, und das, was es setzt, ist Wirkung, Folge, Aeußerung. Wenn also das Substanzverhältniß in den Wechselbegriffen Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form, Inneres und Aeußeres gedacht wird, so findet dagegen das Causalverhältniß in den Wechselbegriffen Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und Aeußerung seinen Ausdruck. Für alles Weitere hierüber müssen wir auf das im ersten Theil Gesagte zurückweisen. Wir unterscheiden also in unsern Begriffen

identisches Sein und verschiedenes Sein, Substanzialität und Causalität. Das Substanzverhältniß hat seine absolute Wahrheit in dem dreieinigen Gott, seine relative Wahrheit in der endlichen Welt. Die göttliche Substanz ist einzig, sie kann nicht in der Mehrheit gedacht werden. Die relative, endliche Substanz, die Welt ist eine Vielheit von Einzelsubstanzen. Die absolute substanziale Thätigkeit kann daher nur stattfinden innerhalb des Einen göttlichen Wesens, die relative substanziale Thätigkeit nur innerhalb der einzelnen endlichen Substanzen. Das Gebiet der Causalthätigkeit fällt daher einerseits in die Beziehungen Gottes zur Welt, andererseits in die Beziehungen zwischen den verschiedenen Substanzen der Welt selbst; denn das Verhältniß der Causalität kann seinem Begriffe gemäß nur zwischen verschiedenen Substanzen stattfinden. Da es sich hier um die Entstehung der endlichen Welt handelt, so haben wir jetzt das Causalverhältniß der absoluten Substanz zur relativen Substanz näher zu untersuchen.

Es liegt im Begriffe der Substanz nur, Grund ihrer Erscheinung, des Unterschiedes ihrer Identität zu sein, keineswegs aber, ihr eigener Grund zu sein, das zu sein, was zu seiner Existenz keines Andern bedarf, was durch sich selbst ist. Im Gegentheil, es liegt im Begriffe der Substanz nichts anderes, als die Beziehung innerhalb des identischen Seins, die Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung, Identität und Unterschied derselben und daß das Wesen Grund seiner Erscheinung, das identische Sein Grund seines Unterschiedes ist. Ob aber das Wesen Grund seiner selbst ist, hat unmittelbar mit dem Substanzbegriff nichts zu thun. Das Wesen ist der Erscheinung gegenüber freilich immer das Selbstständige, auf sich Beruhende, aber nur das absolute Wesen ist auch absolut selbstständig, und bei der relativen Substanz muß diese Selbstständigkeit, dieses auf sich Beruhen dem Begriffe der relativen Substanz gemäß auch nur relativ gedacht werden. Und in der That ist das Wesen der relativen Substanz nur relativ selbstständig gegenüber der Erscheinung, die es in sich selber setzt, insofern es nämlich nur zur Erscheinung kommt unter fremder Einwirkung. Die relative Substanz ist nur Einzelsubstanz, sie ist nicht einzig, sondern in einer Vielheit von Substanzen, sie ist ihrem Begriffe gemäß nur als Glied eines Ganzen, sie kann das, was sie ist, nur verwirklichen und zur Erscheinung bringen unter dem Einflusse dieses Ganzen, die Entwicklung ihres substanzialen Lebens geschieht nur unter dem Einfluß des Causalverhältnisses. Das Wesen der relativen Substanz ist also keineswegs absolut selbstständig seiner Erscheinung gegenüber; denn wäre es dieses, so müßte es nothwendig auch absolut selbstständig, ohne den bedingenden Einfluß fremder Einwirkung seine Erscheinung hervorbringen. Wie nun die relative Substanz ihre Erscheinung nicht rein durch sich selbst hervorbringen kann, sondern nur unter fremder Einwirkung, so ist sie auch, und dieser Schluß ist noth=

wendig, überhaupt nicht absolut selbstständig, so muß sie in dem Grunde ihrer Erscheinungen, in ihrem Wesen als bedingt und abhängig gedacht werden. Die relative Substanz ist also durch die Natur ihres substanzialen Lebens in ihrem Wesen bedingt, wie sie nur unter fremder Einwirkung zur Erscheinung kommt, so kann sie auch nur durch eine fremde Ursache zum Sein kommen; sie kann nicht durch sich selbst sein, sondern nur durch ein Anderes. Dieses Andere, wodurch das relative Sein als Grund seiner Erscheinungen, als Substanz gesetzt ist, kann natürlich nur die absolute Substanz sein, weil die thätige Ursache, welche die relative Substanz hervorbringt, nur in der einzigen außer der relativen Substanz vorhandenen absoluten Substanz liegen kann. Das Verhältniß der absoluten Substanz zur relativen Substanz rücksichtlich der Existenz dieser letztern ist also das Verhältniß der Causalität. Die absolute Substanz setzt außerhalb ihrer selbst die relative Substanz. Der Begriff dieser Setzung, den wir bisher nur im Allgemeinen als unter den Causalitätsbegriff fallend bezeichnet bezeichnet haben, muß sich aber jetzt näher aus der Natur des Setzenden und des Gesetzten nach seiner innern Möglichkeit bestimmen und erklären, und es wird sich zeigen, daß die Trinitätsidee im engsten Zusammenhange mit dem Schöpfungsbegriffe steht, daß dieser Begriff nur dann logisch, begrifflich gerechtfertigt ist, wenn die schaffende absolute Substanz nicht als abstrakte Einheit, sondern als der Eine, dreipersönlich unterschiedene Gott gedacht wird.

Die absolute Substanz ist als solche in einem absoluten Unterschiede, in einer absoluten Erscheinung dreipersönlich verwirklicht. Die substanziale Thätigkeit ist daher in dem absoluten Sein absolut vollendet. Die setzende Thätigkeit Gottes kann daher nur unter dem Causalitätsbegriffe gedacht werden. Wollte man dagegen die absolute Substanz als abstrakte Einheit auffassen, so könnte die von ihr gesetzte relative Substanz, wenigstens nicht logisch richtig, Substanz genannt werden; denn die absolute Substanz in unterschiedsloser, abstrakter Einheit gedacht, ist noch gar nicht im Substanzverhältniß, weil sie nach solcher Auffassung innerhalb ihrer selbst noch keinen Unterschied, keine Erscheinung hat. Käme daher der absoluten Substanz keine andere Setzung zu, als die der relativen Substanz, so träte sie erst durch diese Setzung aus ihrer unterschiedslosen Identität und Einheit heraus, sie gelangte also nur durch die Schöpfung zu ihrer innern Selbstbewegung, zu ihrem substanzialen Leben, welches bei einer ganz unterschiedslosen Einheit noch nicht gedacht wird und begrifflich auch nicht gedacht werden kann; die geschaffene relative Substanz könnte demgemäß auch nicht Substanz, sondern nur der Unterschied, die Erscheinung der absoluten Substanz sein. So zu denken ist freilich widersprechend; denn die absolute Substanz ist nur absolute Substanz in einem absoluten Unterschiede, in einer absoluten Erscheinung, und zu sagen, die absolute Substanz setze

in sich eine endliche Erscheinung, ist ein Widerspruch im Begriff, der die Absolutheit der Substanzialität aufhebt. Allein die Annahme einer absoluten Einheit ohne absoluten Unterschied, eine Annahme, bei der das göttliche Sein erst dann aus seiner innern Unterschiedslosigkeit heraustritt, wenn es die endliche Welt setzt, führt nothwendig zu diesem Widerspruch; denn nur da ist Substanzialität, wo ein Sein innerhalb seiner Identität sich unterscheidet und in diesem Unterschiede sich zur Erscheinung bringt. Wird nun das göttliche Sein und Leben an sich ganz abstrakt und unterschiedslos gedacht, so ist es in dieser Fassung logisch wenigstens noch nicht als Substanz gedacht, und die Substanzialität würde, wenn auch auf widersprechende Weise, in der schöpferischen Thätigkeit eintreten. Die Nothwendigkeit, Gott nicht in der todten, abstrakten Einheit, sondern im lebendigen Unterschiede innerhalb seiner selbst zu denken, würde dazu führen, der absoluten Substanz widersprechender Weise die endliche Welt als Unterschied und Erscheinung beizulegen, die schöpferische Thätigkeit die substanziale Thätigkeit Gottes zu nennen. Es kann nicht anderes sein; der Begriff der Substanzialität läßt sich einmal nicht bei der abstrakten Unterschiedslosigkeit festhalten, und wenn man darauf bestehen will, kein absolutes substanziales Leben zu denken, so ist nichts natürlicher, als daß die Logik des Substanzbegriffs dazu führt, für das absolute Sein ein relativ substanziales Leben, für das absolute Wesen einen endlichen Unterschied, eine endliche Erscheinung zu denken. Wenn man aber sagen wollte, das Denken brauche ja diesen absoluten Unterschied, das innere substanziale Leben Gottes nicht zu leugnen, es sehe nur davon ab, weil es nichts davon wissen könne, so steht dem die Wahrheit entgegen, daß das Denken ebensosehr von der Unterschiedenheit, wie von der Einheit weiß, weil beide logisch und nothwendig zusammenhängende Begriffe sind, die nicht von einander getrennt werden können, ohne daß beide aufgehoben würden. Soll also die relative Substanz aus der absoluten Substanz erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als wenn wenigstens das feststeht, daß das absolute Sein nur als Wesen mit seiner absoluten Erscheinung, mit seinem absoluten Unterschiede, also nur im absoluten Substanzverhältniß die verschiedene relative Substanz erklären kann. Nur wenn dies zugegeben ist, wenn die absolute Substanz nicht in ihrer todten unterschiedslosen Abstraktheit, sondern in der Wirklichkeit ihres konkreten, unterschiedenen Daseins und Lebens erfaßt wird, nur so ist der Begriff der Schöpfung, die Setzung der relativen Substanz als Substanz durch die absolute Substanz logisch denkbar, nur so behalten beide Substanzen ihre Substanzialität. Da aber die absolute Substanz absoluter Geist ist und also das göttliche Wesen mit seinem Unterschiede und seiner Erscheinung absolut persönlich ist, so muß auch, da eine unterschiedslose, abstrakt Eine Persönlichkeit für das logische, begriffliche Denken keine wäre,

die absolute Persönlichkeit in ihrer lebendigen Unterschiedenheit gedacht werden. Diese Unterschiedenheit kann aber keine solche sein, in der die absolute Einheit der Persönlichkeit gebrochen, in einzelnen, beschränkten Unterschieden verwirklicht ist, sondern sie ist als absolute Unterschiedenheit zu denken, diese absolute Unterschiedenheit ist aber, wie früher gezeigt, der Unterschied der absoluten Substanz in drei Personen. Wir müssen jedoch für das Nähere auch hier auf den ersten Theil verweisen. Es liegt somit kein Grund vor, die absolute Persönlichkeit nur im Allgemeinen und unbestimmt als unterschieden zu denken, wir müssen sie vielmehr, wollen wir den Begriff der absoluten Substanz in seiner ganzen logischen Consequenz entwickelt auffassen, dem christlichen Glaubensbewußtsein gemäß als eine dreipersönliche denken. Nur so haben wir kein dunkles, unbestimmtes abstraktes Prinzip zur Erklärung der relativen Substanz. Ein solches würde entweder die relative Substanz aufheben, zur bloßen Erscheinung machen und in die absolute Substanz den Widerspruch hineinlegen, eine nur relative Erscheinung zu haben, oder es würde, wenn man auch im Allgemeinen eine absolut unterschiedene, eine konkret in sich selber erscheinende absolute Substanz annehmen, aber auf die nähere Bestimmung derselben sich nicht einlassen wollte, ein zur Erklärung der endlichen Substanz ungenügendes, wenigstens logisch nicht vollständig gerechtfertigtes Prinzip sein. Man könnte mit Recht fordern, zuerst das substanziale Leben Gottes innerhalb seiner selbst und außerhalb der Welt nachzuweisen, dann erst ließe sich davon reden, wie die endliche Substanz aus der absoluten Substanz begründet werden könne, wenn dagegen das innere substanziale Leben Gottes außer der Welt dem logischen Denken ganz fremd sei, wenn dieses Denken von Gott nur wissen könne als dem abstrakten Eins, so sei auch eine logische Begründung des Schöpfungsbegriffs unmöglich. Wir gehen daher in der Begründung der relativen Substanz aus von der absolut bestimmten, in sich selber konkret unterschiedenen und erscheinenden absoluten Substanz, von dem Einen Gott in drei Personen. Von diesem Standpunkte aus wird sich die innere, logische Möglichkeit des Schöpfungsbegriffs und die Nothwendigkeit seiner Annahme zur Begründung der endlichen Welt auf das deutlichste herausstellen. Der Schöpfungsbegriff umfaßt aber ebensosehr das zu Schaffende, wie die schaffende Thätigkeit selbst. Wir haben daher nicht nur die logische Möglichkeit der schaffenden Thätigkeit, der Ursache, sondern auch die der durch die Ursache hervorgebrachten Wirkung, des Geschaffenen nachzuweisen.

Gott ist absoluter Geist, dessen Lebensthätigkeit in seinen drei Personen abgeschlossen und vollendet ist. Das Wissen Gottes von sich selbst ist daher ein absolutes Wissen. Gott weiß sich als die absolute Substanz, als das absolute Sein und Leben. Mit dieser Erkenntniß seiner selbst, mit dem Begriffe der absoluten Substanz ist aber der

Begriff der relativen Substanz von selbst gegeben. Der Begriff der Absolutheit umfaßt seiner Natur nach zugleich den Begriff vom Relativen. Man hat gesagt, Gott der Vater erkenne alles Mögliche im Sohne. Dieser Satz ist sehr richtig; denn wenn Gott nicht in der absoluten Einheit seiner Lebensthätigkeit zweipersönlich wäre, wenn sein Wissen nicht in absoluter Einheit selbstständiges Wissen, sich selbst wissend und deshalb selbst persönlich wäre, so würde das göttliche Wissen auch nicht absolut sein, es würde somit auch nicht das Wissen um das Mögliche, um das Relative einschließen. Der Begriff der Absolutheit umfaßt daher den Begriff der Relativität, insofern in dem Höchsten die Möglichkeit des Niederen enthalten ist. Der Begriff der Möglichkeit schließt sich unmittelbar an den Begriff der absoluten Wirklichkeit an. Die Definition, die man von Möglichkeit häufig gibt, daß nämlich möglich sei, was keinen Widerspruch in sich enthalte, ist zwar richtig, aber blos verneinender Natur, so daß man gleich fragen muß, was denn keinen Widerspruch in sich enthalte. Man kann sich hierbei nicht auf leere Formeln des abstrakten Denkens berufen; denn es handelt sich ja gerade darum, die unmittelbar vorgefundenen abstrakten Denkgesetze auf ihre konkrete, und zwar auf ihre absolute Wirklichkeit zurückzuführen, um sie so wahrhaft zu denken und in ihrem letzten Grunde zu bewähren. Es ergibt sich nun hier zunächst als selbstverständlich, daß die Möglichkeit nur aus der absoluten Wirklichkeit erklärt werden kann, d. h. aus einer Wirklichkeit, die Dies nothwendig ist, die die Möglichkeit als absolut aufgehoben in sich enthält, die nur wirklich ist und nicht blos möglich sein kann, die mit Einem Worte absolutes Sein und deshalb der absolute Maaßstab aller Möglichkeit ist. Was daher das absolute Sein absolut ist, das kann auch relativ sein. Das absolute Sein ist eben das höchste, das vollkommenste Sein, es liegt daher in seinem Begriffe, daß es auch ein Sein geben kann, welches, wenn es auch nicht das höchste, vollkommenste Sein ist, doch noch Sein ist, wenn auch nicht im höchsten Sinne, sondern unvollkommen, relativ. Dieses unvollkommene Sein muß natürlich alle Merkmale des Seins haben, wie sie das absolute Sein auf absolute Weise hat; aber es hat sie eben nur relativ. Das absolute Sein ist der Maaßstab der Möglichkeit des relativen Seins. Das relative Sein ist deshalb nur soweit möglich, als es das noch relativ sein kann, was das absolute Sein absolut ist. Soweit also eine Einheit möglich ist in der Mehrheit, eine Gleichheit in der Unterschiedenheit, soweit ein Sein Substanz, Grund seiner Erscheinungen sein kann, so weit ist das Sein, wenn auch nur relativ, möglich. Das absolute Sein trägt in sich, in seiner Natur die Gesetze, unter denen das Sein überhaupt möglich ist. Diese Gesetze außer dem Absoluten zu suchen, wäre widersprechend; denn das absolute Sein ist in seiner Absolutheit das Urbild alles Seins, es ist das ursprüngliche, einzige Sein, welches

daher in seiner Natur die Natur und Form des Seins überhaupt enthält, es trägt in seinem Sein die absolute, konkrete Logik, in deren absoluten Formen und Gesetzen es selber ist, welche Formen und Gesetze aber, eben weil sie in dem absoluten Sein ihre absolute Wirklichkeit haben, auch eine relative Verwirklichung zulassen, und zwar soweit, als sie überhaupt noch bestehen können. Da nun alle Grundgesetze und Bestimmungen des Seins ihre absolute Wirklichkeit als absolutes Sein konkret nur besitzen in dem Einen, dreipersönlichen Gott, so können sie relativ soweit verwirklicht werden, als das Sein, welches sie enthält dem dreieinigen Gott noch ähnlich ist. Die Möglichkeit des relativen Seins erstreckt sich also soweit, als die Grundbestimmungen und Gesetze des Seins, wie sie in dem Einen, dreipersönlichen Gott absolut wirklich sind, sich noch relativ verwirklichen lassen. Die logische Möglichkeit abstrakt ausgedrückt in dem Satze: möglich ist, was sich nicht widerspricht, hat somit ihre absolute Wirklichkeit in der absoluten Substanz, und da diese nur ist in dem dreipersönlichen, Einen Gott, so enthält dasjenige keinen Widerspruch in sich, was mit den nothwendigen Gesetzen des Seins übereinstimmt, die in dem dreieinigen Gott ihre absolute Wahrheit haben. Das ist also logisch möglich, was dem dreipersönlichen, Einen Gott relativ gleich oder ähnlich ist. Sein und Leben ist möglich, wenn es die Grundbestimmungen und Gesetze des absoluten Seins und Lebens relativ verwirklicht. Die logische Möglichkeit oder Begrifflichkeit des Schöpfungsbegriffs rücksichtlich des zu Schaffenden ist hiermit bestimmt. Die relative Substanz kann rücksichtlich ihrer selbst geschaffen werden, ihrem Dasein widerspricht nichts, sie ist ihrem Begriffe nach möglich, weil sie das, was die absolute Substanz absolut ist, relativ ist, weil sie die Grundgesetze des Seins, die ihre Möglichkeit bedingen, wenn auch nur relativ, verwirklicht. Es steht also von Seiten der relativen Substanz selbst ihrer Erschaffung und ihrem Dasein nichts im Wege. Es fragt sich aber jetzt, ob sich auch die logische Möglichkeit der andern Seite des Schöpfungsbegriffs, die Möglichkeit der schöpferischen, die relative Substanz setzenden Thätigkeit erweisen lasse.

Es handelt sich hier um die Setzung, die Schöpfung der relativen Substanz, insofern diese relative Substanz, die Welt, nicht durch sich ist, sondern nur durch eine Thätigkeit der absoluten Substanz. Da die absolute Substanz in ihrem dreipersönlichen Leben substanzial absolut vollendet, zu der absoluten Erscheinung ihres Wesens gekommen ist, und daher, wenn durch sie die relative Substanz gesetzt wird, dieses keine Setzung innerhalb der absoluten Substanz sein kann, so fällt die Setzung der relativen Substanz, die Erschaffung der Welt, unter den Causalbegriff. Die absolute Substanz setzt außerhalb ihrer selbst die relative Substanz. Die logische Möglichkeit der Schöpfung liegt also darin, daß der Schöpfungsbegriff unter den Begriff der Causalität

fällt; denn dieser Begriff bezeichnet eben ein Setzen, dessen Wirkung nicht als Erscheinung innerhalb der identischen Substanz stattfindet, sondern als ein Verschiedenes von dem Setzenden außer diesem gedacht wird. Der Causalbegriff drückt also ganz allgemein aus, daß eine Substanz außerhalb ihrer selbst ein Verschiedenes setzen kann. Wie dieses Gesetzte aber beschaffen sei, ob es selbst Substanz sei oder Erscheinung an einer andern Substanz, ist für den allgemeinen Begriff der Causalität gleichgültig. Beides, das Setzen einer Substanz und das Setzen einer Erscheinung an einer andern Substanz fällt unter den Begriff der Causalthätigkeit, und daher ist der Schöpfungsbegriff, durch den das Setzen einer Substanz bezeichnet wird, eben so logisch gerechtfertigt, als die Begriffe, durch die ein Setzen von Erscheinungen an andern Substanzen bezeichnet wird. Es ist eine sonderbare Verwirrung und Unklarheit der Grundbegriffe des Denkens, daß diese Setzung der relativen Substanz außer der absoluten Substanz als widersinnig bestritten wird, da dieser Begriff der Setzung außerhalb der Identität doch ebensosehr in den Grundbegriffen unseres Denkens liegt, als die Setzung innerhalb der Identität, da der Begriff der Causalität uns ebenso geläufig ist, als der der Substanzialität, und da hinsichtlich der Begreiflichkeit das Causalverhältniß ebenso begreiflich oder, wenn man lieber will, unbegreiflich ist, wie das Substanzverhältniß. Allein man entgegnet, die Wirkung, die eine Substanz an einer andern schon vorhandenen Substanz hervorbringe, sei zwar ebenso gut denkbar, wie die Thätigkeit, wodurch eine vorhandene Substanz innerhalb ihrer selbst eine Erscheinung setze; dagegen sei die Setzung einer Substanz, die vor der Setzung nicht war, etwas ganz anderes, als die Setzung einer Erscheinung an einer schon vorhandenen Substanz. Wir leugnen nicht, daß die Causalthätigkeit als Schöpfung eine andere Art der Causalität ist als die, welche nur Erscheinungen an einer vorhandenen Substanz hervorbringt, dagegen wird man auch zugestehen müssen, daß die Schöpfung als Begriff nichts desto weniger unter den allgemeinen Begriff der Causalität fällt. Hieran halten wir fest; denn es handelt sich in der Philosophie um logisches, begriffliches Denken, und wenn es feststeht, daß der Schöpfungsbegriff nicht zum Begriffe der Substanzialität, sondern zu dem der Causalität gehört, wenn also der Schöpfungsbegriff unter den allgemeinen Grundbegriffen unseres Denkens seine Stelle gefunden hat, so ist er damit logisch gedacht. Ob aber die Causalthätigkeit schöpferisch eine Substanz setzen kann, die nicht war, oder ob sie nur einwirkend an einer schon vorhandenen Substanz Erscheinungen hervorbringen kann, das hängt von der Natur der Substanz ab, welche die Causalthätigkeit übt. Die absolute Substanz, die durch sich selbst ist, was sie ist, die ihr Sein nur von sich und von keinem Andern hat, die also in ihrem substanzialen Leben unbedingt ist, muß nothwendig auch in ihrer causalen

Thätigkeit unbedingt gedacht werden; denn die causale Thätigkeit findet nur Statt auf Grund des substanzialen Seins und Lebens, und jene trägt nothwendig denselben Charakter, wie dieses. Wenn daher die absolute Substanz in ihrem substanzialen Sein und Leben unbedingt und unabhängig von Anderem ist, so ist sie nothwendig auch in ihrer causalen Thätigkeit ebenso unbedingt und unabhängig von Anderem zu denken. Die Causalthätigkeit der absoluten Substanz ist also absolut, wirkt ohne die Bedingung einer schon vorhandenen Substanz, es liegt somit in ihrem Begriffe, schöpferisch thätig sein, Substanzen setzen zu können, die nicht waren. Die relative Substanz dagegen, die ihr Sein nicht durch sich selbst hat, die nur ihre Erscheinung und auch diese nur relativ, nämlich unter fremder Einwirkung, in sich hervorbringt, kann auch außer sich kein Sein, keine Substanz, sondern nur Erscheinungen setzen. Das relative Sein ist bedingt durch ein schon Vorhandenes, durch die absolute Substanz, durch die es gesetzt wird, es ist in seiner substanzialen Lebensthätigkeit bedingt durch Einwirkungen schon vorhandener Substanzen, unter deren Einflusse es nur zu seiner Erscheinung kommen kann. Mit dieser durchgängigen Bedingtheit der relativen Substanz in ihrem Sein und innern substanzialen Leben ist natürlich eine gleiche Bedingtheit der Causalthätigkeit gegeben. Das relative Sein kann also seinem Begriffe nach nur unter der Bedingung schon vorhandener Substanzen in Causalthätigkeit treten, es kann nur an schon vorhandenen Substanzen Erscheinungen setzen. Die relative Substanz ist eben relativer Natur, und darum kann auch ihre Causalthätigkeit nur relativ und bedingt sein. Die beiden Arten der Causalthätigkeit, die schöpferische, absolute, die Substanzen setzt, die nicht waren, wie die relative, bedingte, die nur an schon vorhandenen Substanzen Erscheinungen hervorbringen kann, finden daher ihre begriffliche, logische Erklärung in der verschiedenen Natur der relativen und der absoluten Substanz. Wir sagen begriffliche Erklärung, weil die Philosophie es überhaupt nicht mit andern Erklärungen zu thun hat, am allerwenigsten mit dem sogenannten Begreifen, welches über alle menschliche Begriffe hinaus zu begreifen sich sehnt. Wie es also im Begriffe der relativen Substanz liegt, nur Erscheinungen an schon vorhandenen Substanzen hervorbringen zu können, so liegt es im Begriffe der absoluten Substanz, schöpferisch neue Substanzen setzen, aus Nichts schaffen zu können. Der alte Einwurf, aus Nichts wird Nichts, hat als Einwurf gegen den Schöpfungsbegriff gar keinen Sinn; denn daß da, wo keine Ursache ist, auch keine Wirkung sein kann, hat wohl noch Niemand geleugnet, am wenigsten diejenigen, die den Schöpfungsbegriff vertheidigen. Jener Einwurf soll daher in seiner nichtssagenden Form nur heißen, daß die absolute Substanz außerhalb ihrer selbst nicht eine von ihr verschiedene relative Substanz, die vorher nicht war, setzen können. Es wird also der Causalitätsbegriff im absoluten Sinne

damit geleugnet. Wir haben gesehen, daß der Causalitätsbegriff im absoluten Sinne oder der Schöpfungsbegriff mit dem Begriffe der absoluten Substanz nothwendig gegeben ist. Nur wer das substanziale Leben des absoluten Seins in die Setzung der endlichen Welt hineinverlegt, wer die abgeschlossene Vollendung der absoluten Substanz außerhalb der Welt und ohne die Setzung der Welt leugnet, ein solcher freilich ist genöthigt, zu behaupten, Gott könne eine Substanz, die vorher nicht war, nicht schaffen, eben weil ein solcher einmal in dem ärgsten aller logischen Widersprüche befangen ist, die absolute Substanz könne sich in der endlichen Welt entfalten. Weit entfernt also, daß diejenigen, die den Schöpfungsbegriff bestreiten, in demselben einen Widerspruch nachweisen können, beruhet dieses Bestreiten vielmehr selbst auf dem größten Irrthum der Erkenntniß, auf der tiefsten Verwirrung der Begriffe, auf dem schneidendsten Widerspruch gegen die Logik, in den das Denken überhaupt verfallen kann, auf dem Widerspruch, das Absolute nicht seinem Wesen gemäß in absoluter Erscheinung absolut entwickelt zu denken, sondern demselben seinem Wesen zuwider eine Entfaltung in der Endlichkeit, eine Erscheinung in der Beschränktheit, ein Leben in niemals vollendeter Entwicklung beizulegen. Die Einwendungen gegen den Schöpfungsbegriff haben also keineswegs ihren Grund in Widersprüchen, die in diesem Begriffe liegen, sondern sie beruhen selber auf logisch widersprechenden Vorstellungen über die absolute Substanz und den Substanzbegriff überhaupt. Es ist demnach klar, der Schöpfungsbegriff als zum Begriffe der Causalität gehörend ist ebenso sehr in den Grundbegriffen unseres Denkens enthalten, wie der Substanzbegriff, das Causalverhältniß liegt ebenso wenig außerhalb unserer Begriffe, wie das Substanzverhältniß. Daß aber in der absoluten Substanz die Causalthätigkeit absolut und unbedingt, ohne die Bedingung einer schon vorhandenen Substanz eine neue Substanz setzen kann, die vorher nicht war, das liegt nothwendig in dem Begriffe der absoluten Substanz, als der in ihrem Sein von keinem Andern bedingten Substanz. Die innere Möglichkeit, d. h. die logische Begrifflichkeit des Schöpfungsbegriffs ist hiermit nachgewiesen.

§. 12. Freiheit und Zweck der Schöpfung.

Aus dem Begriffe der Möglichkeit rücksichtlich der relativen Substanz, wie wir denselben im vorigen Paragraphen näher entwickelt haben, ergibt sich unmittelbar, daß der relativen Substanz die Nothwendigkeit nicht zukommt. Die relative Substanz hat relative Nothwendigkeit, insofern ihrem Sein die Grundformen und Gesetze des Seins überhaupt, die in der absoluten Substanz ihre absolute Wirklichkeit und Nothwendigkeit haben, nothwendig sind. Da aber das

relative Sein die Grundformen und Gesetze des Seins, ohne die kein Sein möglich ist, nur relativ besitzt, nur relativ verwirklicht, nicht im absoluten Sinne, wie Gott, so hat sein Dasein auch nur relative Nothwendigkeit, es fällt nur insofern unter den Begriff der Nothwendigkeit, als es, wenn es verwirklicht wird, jene nothwendigen Grundformen und Gesetze des Seins überhaupt besitzen und verwirklichen muß. Das relative Sein an sich ist also nicht nothwendig, der Charakter der Nothwendigkeit tritt erst ein, wenn es aus der bloßen Möglichkeit heraus in die Wirklichkeit, also in die nothwendigen Gesetze und Formen der Wirklichkeit eintritt. So sind die Einheit in der Vielheit, die Gleichheit im Unterschiede nothwendige Charaktere des Seins; aber nur ihre absolute Wirklichkeit in der absoluten Substanz ist absolut nothwendig, ihre Nothwendigkeit in der relativen Substanz dagegen ist eine nur relative, eben weil jene Charaktere in der relativen Substanz nur relativ wirklich sind, also auch nicht nothwendig wirklich zu sein brauchen, also in ihrer Nothwendigkeit nur eintreten, wenn sie durch Gott in der relativen Substanz verwirklicht werden. Ebensowenig nun, wie es im Begriffe der relativen Substanz liegt, nothwendig wirklich zu sein, wie es vielmehr nur in ihrem Begriffe liegt, blos möglich zu sein, ebensowenig liegt es in der absoluten Substanz die Nothwendigkeit, die relative Substanz zu setzen und zu verwirklichen. Die absolute Substanz setzt als absolutes Sein ihre Erscheinung mit absoluter Nothwendigkeit, sie verwirklicht in ihrem Wesen die Grundformen und Gesetze des Seins in ihrer Absolutheit, also mit absoluter Nothwendigkeit, sie selbst ist daher absolut nothwendiges Sein, welches in keiner Weise blos möglich sein kann. In dem Absoluten ist also auch nur die substanziale, nur innerhalb der Identität wirkende Thätigkeit, wodurch das absolute Wesen zu seiner absoluten Erscheinung gebracht wird, nothwendig. Wäre Gott nicht in seinem substanzialen Leben absolut entwickelt und vollendet, oder vielmehr würde das substanziale Leben Gottes nicht ganz außerweltlich, nicht ganz innerhalb seiner Identität vollendet gedacht, so könnte man freilich auf den Gedanken kommen, Gott sei genöthigt, sein absolutes Sein durch die Setzung der endlichen Welt zu entfalten, aber Gott ist nicht in abstrakter unentfalteter Einheit, er ist nicht in unentwickelter Identität, sondern er ist innerhalb seiner Identität in den Unterschieden seiner drei Personen absolut entwickelt und entfaltet, er besitzt so sein absolutes, nothwendiges Sein in absoluter Entwicklung, die Setzung der endlichen Welt gehört somit gar nicht zu seinem nothwendigen substanzialen Leben. Es liegt also im Begriffe der absoluten Substanz, die relative Substanz nicht nothwendig verwirklichen zu müssen, ebenso wie es im Begriffe der relativen Substanz liegt, nicht nothwendig wirklich zu sein. Wie vielmehr die relative Substanz nur möglich ist, so ist auch bei der absoluten Substanz nur die Möglichkeit, die relative

Substanz zu setzen. Gott kann die relative Substanz nur mit absoluter Freiheit setzen; denn die Möglichkeit ist bei Gott, dem absoluten Geiste, Freiheit. Diese absolute Freiheit, die endliche Welt zu schaffen, folgt aber aus der absoluten Nothwendigkeit, mit der Gott sein eigenes substanziales Sein und Leben absolut entfaltet; gerade die abgeschlossene Vollendung der absoluten Substanz innerhalb ihrer selbst, die mit absoluter Nothwendigkeit geschieht, begründet die absolute Freiheit Gottes, außer sich die endliche Welt zu setzen. Wäre Gott nicht innerhalb seiner selbst und außerweltlich absolut entfaltet, wirkte sein absolutes Wesen nicht nothwendig seine absolute Erscheinung, so wäre Gott, weil das Wesen doch seinem Begriffe gemäß in Erscheinung treten muß, genöthigt, in der endlichen Welt sich zur Erscheinung zu bringen, die Setzung der endlichen Welt geschähe mithin nicht mehr frei, sondern nothwendig. Da aber die absolute Substanz mit absoluter Nothwendigkeit ihr absolutes Wesen auch zur absoluten Erscheinung bringen muß, da ihre nothwendige substanziale Entwicklung in ihren drei Personen absolut vollendet ist, so gehört die Setzung der endlichen Welt nicht zu dem nothwendigen substanzialen Leben Gottes und geschieht, eben weil dieses nothwendige substanziale Leben absolut vollendet und abgeschlossen ist, mit absoluter Freiheit. So sind in Gott absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit Eins. Die absolute Entwicklung, in der Gott sein Sein und Leben besitzt, ist die Möglichkeit, frei nach Außen zu wirken. Wir verstehen hier also unter Freiheit nicht die substanziale Selbstbewegung innerhalb des göttlichen Seins, die absolute Entbundenheit und Entwicklung, in der Gott die Fülle seiner absoluten Kraft, die Totalität seiner Lebensthätigkeit dreipersönlich besitzt; daß diese Freiheit oder vollständige Entbundenheit des göttlichen Wesens zur absoluten Entfaltung mit der Nothwendigkeit dieser absolut entwickelten innern Lebensthätigkeit Gottes zusammenfällt, das versteht sich von selbst. Wir verstehen hier vielmehr unter Freiheit die Wahlfreiheit, nach Außen zu wirken, die endliche Welt zu schaffen. Die absolute Nothwendigkeit und Freiheit fällt also insofern in Gott zusammen, als die absolute Freiheit, nach Außen zu wirken, die unmittelbare Folge der absoluten Nothwendigkeit ist, indem das mit absoluter Nothwendigkeit absolut vollendete und abgeschlossene substanziale Leben Gottes die nothwendige Lebensthätigkeit Gottes vollständig erschöpft, so daß jede andere göttliche Thätigkeit eine freie ist, nicht zur Vollendung des göttlichen Lebens gehört, nicht nothwendig ist. Wollte man aber meinen, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott fielen so zusammen, daß die schöpferische Thätigkeit eben so sehr nothwendig sei, wie die innere substanziale Lebensthätigkeit Gottes, etwa weil die Fähigkeit, schöpferisch nach Außen zu wirken in dem Wesen Gottes liege, das Wesen Gottes aber vollständig entwickelt, jede Fähigkeit desselben verwirklicht werden müsse, so wäre das eine der Natur des göttlichen Wesens

und seiner absoluten Verwirklichung innerhalb seiner selbst geradezu widersprechende Meinung. Die Möglichkeit der Schöpfung liegt ja eben darin, daß das Wesen Gottes absolut und in dieser Absolutheit entwickelt ist; denn wäre das göttliche Wesen nicht innerhalb seiner selbst entfaltet, so müßte es sich in der endlichen Welt entfalten, eine solche Setzung der endlichen Welt wäre aber keine Schöpfung mehr, sie würde nicht Causalthätigkeit sein, sondern zur substanzialen Lebensthätigkeit Gottes gehören. Da nun die schöpferische Thätigkeit ihrem Begriffe gemäß Causalthätigkeit ist, so würde man sie offenbar zur substanzialen Thätigkeit machen, wenn man sagen wollte, die Wirksamkeit der schöpferischen Thätigkeit sei nothwendig zur vollen Entwicklung des göttlichen Wesens und seiner absoluten Macht, man würde dadurch behaupten, das göttliche Wesen sei ohne die schöpferische Thätigkeit nicht vollständig entfaltet. Es wird sich später näher zeigen, daß die schöpferische Thätigkeit keine besondere, im Falle ihrer Unwirksamkeit schlummernde Fähigkeit in Gott ist, sondern die absolute Lebensthätigkeit selbst in ihrer völligen Entwicklung und dreipersönlichen Bestimmtheit, die in der Schöpfung nur frei nach Außen wirkt, die also in dieser schöpferischen Richtung keine neue Kraft entfaltet, sondern ihre in ihr selbst absolut entwickelte Kraft nur nach Außen wirken läßt. Hier verweisen wir nur darauf, daß die Meinung, die die schöpferische Thätigkeit irgendwie als nothwendig denkt und ihr nicht den vollen Charakter der Wahlfreiheit läßt, die Bedeutung derselben als einer causalen Thätigkeit aufhebt und sie zur substanzialen Thätigkeit macht. Die schöpferische Thätigkeit ist nicht eine nothwendige, sondern eine wahlfreie im absoluten Sinne des Wortes.

Wir haben gesehen, daß die absolute Substanz, als innerhalb ihrer selbst absolut entwickelt und in ihrer Dreipersönlichkeit absolut vollendetes und abgeschlossenes Leben, die Möglichkeit und Freiheit besitzt, außerhalb ihrer selbst die von ihr verschiedene relative Substanz zu setzen. Es fragt sich aber jetzt, was denn die absolute Substanz, deren Leben ja innerhalb ihrer selbst absolut vollendet und abgeschlossen ist, zur Schöpfung veranlaßt hat. Da der Zweck des Setzens innerhalb der Identität das identische Sein selber ist, nämlich dasselbe in lebendigen Unterschieden zur vollen Erscheinung und Verwirklichung zu bringen, welches ist denn der Zweck des Setzens außerhalb der Identität, welches ist der Zweck der Schöpfung? Es versteht sich von selbst, daß die relative Substanz, die geschaffen wird, Zweck der Schöpfung ist, aber diese Antwort löset natürlich die Frage noch nicht; denn die Frage erweitert sich jetzt sogleich dahin: Ist die Schöpfung, das Geschaffene, Zweck für sich, Selbstzweck, oder Zweck für Gott, oder beides zugleich, und wenn beides zugleich, in welchem Verhältniß stehen dann beide Zwecke zu einander? Aus dem Begriffe der absoluten und relativen Substanz können allein diese Fragen

beantwortet werden. Die relative Substanz ist das, was die absolute Substanz absolut ist, relativ, sie ist daher das endliche Nachbild der absoluten Substanz und weiset immer auf diese zurück. Die relative Substanz kann gar nicht außer dieser nothwendigen Beziehung zur absoluten Substanz logisch gedacht werden, ohne daß man sie als Sein und Leben zu denken aufhören würde. Die endliche Welt ist die relative Wirklichkeit dessen, was Gott absolut ist. Gott kann daher nur in Erkenntniß seines absoluten Seins, in der absoluten Werthschätzung seiner selbst das relative Sein als sein endliches Nachbild werthschätzen, er kann die Welt nur schätzen, insofern sie Sein und Leben ist, insofern sie sich also auf ihn, das absolute Sein und Leben bezieht. Der Zweck der Schöpfung kann somit zunächst nur sein, etwas an sich Gutes zu setzen, ein Sein und Leben, welches nur insofern Sein und Leben, ein an sich Gutes ist, als es sich auf das absolute Sein und Leben, auf das an sich absolut Gute bezieht. Der Zweck der Schöpfung in dieser seiner nächsten Bedeutung ist demnach in Beziehung auf Gott selbst zu denken. Gott kann nur die Welt schaffen, weil sie sein Nachbild ist, weil sie sich auf ihn bezieht, weil sie als solches an sich gut ist. In der Sprache des Glaubens heißt dieses, Gott habe die Welt zu seiner Ehre und Verherrlichung geschaffen. In der That ist diese Wahrheit so einleuchtend und denknothwendig, daß sie sich, wie wir gesehen, aus dem Begriffe der absoluten und relativen Substanz unmittelbar ergibt. Zu sagen, die relative Substanz sei allerdings nur insofern etwas Gutes, als sie sich auf Gott beziehe, als sie sein Nachbild sei, allein Gott hätte darum doch nicht das relativ Gute seinetwegen setzen können, weil er als das absolut Gute des relativ Guten durchaus nicht bedürfe und daher die relative Substanz nur ihrer selbst wegen hätte schaffen können, solches zu sagen beruhet auf einem Mißverständniß der absoluten Selbstgenügsamkeit Gottes. Gott schafft die Welt natürlich nicht, weil er dadurch einen Zuwachs zu seiner Vortrefflichkeit und Herrlichkeit erhielte, sondern er schafft sie, weil sie als sein Nachbild an sich relativ gut und vortrefflich ist. Die Wirklichkeit oder die Verwirklichung der Welt hat also nur Werth für Gott, insofern seine eigene Wirklichkeit absoluten Werth für ihn hat. Die endliche Welt hat nur dadurch ihren relativen Werth vor Gott, daß sie ihm relativ gleich oder ähnlich ist. Das nächste Ziel der Schöpfung ist also denknothwendig dieses: Das, was Gott selber absolut ist, relativ zu verwirklichen, das, was absolut gut und vortrefflich ist, sein eigenes Sein und Leben, was Gott mit absoluter Liebe schätzt, im endlichen Nachbilde der Welt als relativ Gutes und Vortreffliches, als relativ Schätzenswerthes zu schaffen. Eben deshalb also, weil Gott absolut sich selbst genügt, weil er der absolut Vortreffliche ist, kann er die endliche Welt nur schätzen, insofern sie sich auf seine absolute Vollkommenheit bezieht, insofern sie ein relativ

Vollkommenes ist, ein endliches Nachbild seiner absoluten Herrlichkeit. Seiner selbst wegen hat also Gott die Welt gemacht, zu seiner Ehre hat er sie geschaffen. In diesem nächsten Ziele der Schöpfung liegt aber das zweite, der Selbstzweck der Welt, eingeschlossen. Gott hat die endliche Welt ihrer selbst wegen geschaffen, die Welt ist ja, wenn auch nur in Beziehung auf ihn und als sein Nachbild, an sich gut, sie ist gute relative Substanz, ein Sein und Leben, welches relativ ist, was Gott absolut ist. Gott schätzt und liebt daher die Welt ihrer selbst wegen, freilich nur als sein Nachbild; aber weil sie sein Nachbild wirklich ist, weil sie, was er selbst in absoluter Vollkommenheit ist, relativ verwirklicht, darum ist sie auch für ihn an sich, ihrer selbst wegen schätzens- und liebenswerth. Gott hat daher die Welt aus Liebe und Güte geschaffen, obgleich diese Liebe und Güte nur möglich ist, insofern die Welt sein Nachbild ist, insofern Gott nur sein eigenes absolutes Sein und Leben und das ihm relativ gleiche Sein und Leben lieben kann. Folgt aber hieraus, daß Gott bei der Schöpfung der Welt nur sich selbst liebte? Keineswegs. Im Gegentheil, eben weil Gott als der absolut Gute sich selbst mit unendlicher Liebe liebt, liebt er auch das relativ Gute, weil es ja an sich, obgleich nur relativ und als Gott ähnlich, gut und vollkommen ist. Gott kann also die Welt nur lieben, insofern sie ihm dem absolut Liebenswürdigen gleicht. Aber liebt er sie selbst darum nicht? Gott kann die Welt nur lieben als ein Nachbild seiner absoluten Vollkommenheit, also in Beziehung auf seine absolute Selbstliebe; aber gerade dadurch liebt er ja die endliche Welt selbst, weil sie sein wirkliches Nachbild ist. Was wäre die Welt, wenn sie nicht ein Nachbild Gottes wäre? Nichts; denn das endliche Sein ist nur insofern Sein, als es dem absoluten Sein ähnlich ist. Wie also das relative Sein nur ist, insofern es das, was das absolute Sein absolut ist, relativ ist, so kann auch Gott das relativ Gute und Vollkommene nur lieben, insofern er sich selbst, die absolute Vollkommenheit, liebt. Gott schätzt und liebt die Welt also seinetwegen, insofern sie sein Nachbild und nur darum schätzens- und liebenswerth ist, ebendeshalb liebt und schätzt er sie aber auch ihrer selbst wegen, weil sie als sein wirkliches Nachbild wirklich gut und vollkommen ist. Gott schafft daher die Welt seinetwegen, aber eben darum schafft er sie auch ihrer selbst wegen. Seiner selbst wegen hat Gott die Welt gemacht; denn sie ist sein Nachbild und darum gut, aber eben darum hat er sie auch ihrer selbst wegen gemacht, weil sie als sein wirkliches Nachbild an sich wirklich gut ist. Gott hat die Welt zu seiner eigenen Ehre, aus Liebe zu sich selber geschaffen, aber eben darum hat er sie auch zu ihrer Ehre, aus Liebe zu ihr selbst, geschaffen, weil sie ja als sein wirkliches Nachbild ein Spiegel seiner eigenen Herrlichkeit und Vollkommenheit ist und darum ihre eigene Ehre und Vollkommenheit selbst besitzt. Es ist somit klar,

daß die Schöpfung zuerst Zweck für Gott ist und erst darin Selbstzweck, beide Zwecke sind nothwendig mit einander verbunden, jedoch so, daß der zweite von dem ersten bedingt ist.

In welcher Verbindung steht aber die Trinitätsidee mit dem Zwecke der Schöpfung? Was hat die absolute Einheit des Wesens in der Freiheit der Personen mit der Absicht zu thun, in der Gott die Welt geschaffen hat? Wollten wir uns Gott nur vorstellen in seiner abstrakten Unterschiedslosigkeit, in seiner noch unlebendigen Einheit, so würden wir ihn nicht als innerhalb seiner selbst entwickelte Substanz denken, und wenn wir für unser logisches, philosophisches Denken überhaupt keinen absoluten, lebendigen Unterschied, keine absolute Erscheinung in Gott annehmen wollten, so wären wir, da nun einmal das Wesen seine Erscheinung, die Identität ihren Unterschied fordert, genöthigt zu denken, die Setzung der unterschiedenen Welt habe keinen andern Zweck, als den, Gott zu seiner konkreten Bestimmtheit, aus seiner abstrakt unterschiedslosen, daher noch unwirklichen, unlebendigen Wesenheit zu seiner lebendigen, unterschiedenen Erscheinung, zur wirklichen Substanzialität zu bringen. Wie die Möglichkeit der relativen Substanz oder die Freiheit ihrer Setzung davon abhängt, ob die absolute Substanz in einem absoluten Unterschiede und daher als der Eine dreipersönliche Gott gedacht wird, weil anderenfalls die endliche Substanz nicht selbstständige, von der absoluten Substanz unterschiedene Substanz, sondern nothwendige Besonderung oder Erscheinung der absoluten Substanz wäre, so würde auch, wenn man Gott nicht in seinem innerhalb seiner selbst vollendeten, in der absoluten Unterschiedenheit und Erscheinung seiner drei Personen abgeschlossenen substanzialen Leben dächte, der Zweck der Setzung der Welt kein anderer sein, als die absolute Substanz zu ihrer Erscheinung, zu ihrem lebendigen Unterschiede zu bringen. Hierbei träte natürlich wieder der Widerspruch ein, daß die Erscheinung der absoluten Substanz, die doch als eine ebenso absolute gedacht werden muß, immer nur eine beschränkte, endliche wäre, wodurch also der Zweck der Weltsetzung nicht nur nicht erreicht würde, sondern mit sich selbst in beständigem Widerspruch stände, eben weil das Absolute niemals zu einer seinem Wesen gemäßen absoluten, sondern nur zu einer seinem absoluten Wesen widersprechenden endlichen Erscheinung gelangen würde.

Gott ist in seiner Dreipersönlichkeit innerhalb seiner selbst substanzial absolut entwickelt und entfaltet, er setzt daher die endliche Welt mit absoluter Wahlfreiheit, er setzt sie als ein endliches Nachbild seiner absoluten Vollkommenheit zu seiner Ehre und seiner selbst wegen, er setzt sie aber auch, eben weil die Welt als sein Nachbild an sich gut ist, aus Liebe zu ihr und ihrer selbst wegen, obgleich dieser zweite

Zweck immer nur der zweite und innerhalb des ersten und bedingt vom ersten Zwecke Zweck sein kann.

§. 13. Verhältniß der freien schöpferischen Thätigkeit Gottes zu seiner nothwendigen substanzialen Lebensthätigkeit.

Haben wir bis jetzt die innere logische Möglichkeit, die Freiheit und den Zweck der Schöpfung nachgewiesen, so fragt es sich nun nach der schöpferischen Thätigkeit selber und zwar zunächst, wie diese causale Thätigkeit zu der substanzialen, in der Gott sein inneres nothwendiges Leben wirkt und vollendet, hinzukommt. Es fragt sich, ob diese schöpferische Thätigkeit, wenn Gott in seiner Freiheit sich nicht entschlossen hätte, schöpferisch zu wirken, als eine unthätige, unentwickelte Kraft, als bloße Potenz im göttlichen Wesen beschlossen geblieben wäre, oder ob sie die substanziale Lebensthätigkeit selber ist, zu der nichts hinzukommen kann, die absolut entwickelt ist, bei der daher nichts erst aus der Potenz zum Akte kömmt, wenn sie sich zur Schöpfung entschließt. Es folgt aus dem Begriffe der absoluten Substanz eigentlich schon von selbst, daß ihre Lebensthätigkeit überhaupt eine absolut vollendete und entwickelte ist, die in keiner Weise in unthätiger Potenz beschlossen sein kann. Aber da die schöpferische Thätigkeit eine ganz andere ist, als die substanziale, und doch auch wieder dieselbe, insofern Gott nur durch seine absolute Lebensthätigkeit außerhalb seiner selbst etwas setzen kann, so ist es nothwendig, das Verhältniß beider Thätigkeiten zu einander genau festzustellen. Das schöpferische Wirken Gottes findet nur Statt durch seine substanziale, absolute Lebensthätigkeit, die absolut vollendet ist, die nach keiner Seite hin im Schlummer und nur potenziell gedacht werden kann. Will daher Gott außer sich die endliche Welt schaffen, so tritt in seiner absoluten Lebensthätigkeit keine neue Seite hervor, sondern sie bleibt in ihrer Vollendung unveränderlich gleich entwickelt, es tritt keine Kraft in Thätigkeit, die ohne die Schöpfung geschlummert haben würde, sondern die absolut vollendete göttliche Lebensthätigkeit wirkt, wenn sie schafft, nur nach Außen. Keine neue Kraft erwacht, keine neue Seite des göttlichen Wesens kömmt hier zur Erscheinung; denn die absolute Kraft Gottes hat ihre absolute Aeußerung, das absolute Wesen seine absolute Erscheinung innerhalb der Identität des göttlichen Seins. Aber, eben weil die göttliche Lebensthätigkeit so absolut innerhalb ihrer selbst vollendet ist, kann sie sich frei zur Schöpfung bestimmen, kann sie wirklich die Welt schaffen durch ihre absolut entwickelte Kraft. Also keine neue Kraft tritt ins göttliche Leben ein, sondern der freie Wille estimmt die schon absolut entwickelte und nach keiner Seite

hin eines Erwachens mehr fähige Kraft zur Schöpfung. Die Schöpfung durch eine andere sonst unwirksame Kraft geschehen zu lassen und nicht durch den bloßen Willen, der die in sich absolut vollendete Kraft des göttlichen Wesens zum Schaffen bestimmt, ist ein Widerspruch gegen die göttliche Natur; denn Gott ist innerhalb seiner selbst absolut verwirklicht, keine Kraft ist in ihm, die nicht in ihm selber ihre absolute Aeußerung hätte, alles, was sein absolutes Wesen in sich beschließt, hat seine absolute Erscheinung und Verwirklichung in seiner absoluten Lebensthätigkeit, bestimmt und besessen von den drei Personen. Es wird hiermit nun aber nicht geleugnet, daß die Schöpfung eine neue Thätigkeit sei, sondern nur das wird geleugnet, daß die schöpferische Thätigkeit etwas anderes sei, als die absolute, innerhalb der Identität des göttlichen Seins vollendete Thätigkeit des göttlichen Lebens selber, es wird behauptet, daß die schöpferische Thätigkeit die absolute substanziale Lebensthätigkeit Gottes selbst sei, die sich zur Schöpfung bestimmt und nach Außen wirkt. Tritt aber dadurch eine neue Kraft in Thätigkeit? Offenbar nicht. Die absolute Kraft wirkt nur nach Außen. Schlummerte die göttliche Allmacht oder wäre sie unthätig, wenn sie nicht schaffte? Durchaus nicht. Gott ist die absolute Einheit seines Seins und Lebens, seine Macht und Kraft ist in Einem reinen Akte in ihm selber thätig, er ist in sich selber allmächtig und seine Allmacht ist thätig und wirksam in ihm selber, in seinem innern Leben, in seinen drei Personen gebraucht und übt er sie; denn seine Allmacht ist ja nichts anderes, als die absolute Kraft seines absoluten Wesens, die in absoluter Einheit, in Einem reinen Akte thätig und wirksam von seinen drei Personen besessen wird. Diese Allmacht wirkt in der Schöpfung nur nach Außen und sie würde nur nicht nach Außen thätig sein, wenn sie nicht schaffte, innerhalb des göttlichen Wesens aber ist sie nothwendig thätig und wirksam, weil sie eben die göttliche Lebensthätigkeit selber ist. Die Schöpfung ist also wohl eine neue Thätigkeit, aber keine neue Kraft, die erst in der Schöpfung überhaupt zur Thätigkeit käme, sondern die Schöpfung ist die an sich absolut thätige, absolute Kraft Gottes, also die bereits absolut vollendete, in keiner Weise nur potenziell vorhandene Lebensthätigkeit Gottes selber, die frei nach Außen wirkt.

Da also die schöpferische Thätigkeit die absolute Lebensthätigkeit Gottes selber ist, so fragt es sich, ob diese letztere durch ihre nach Außen wirkende Richtung in ihrer absoluten Unwandelbarkeit nicht verändert wird. Eine Veränderung tritt nicht ein; denn da das göttliche Leben von Ewigkeit her nothwendig absolut vollendet ist, so verfügt Gott auch von Ewigkeit her über seine absolute Thätigkeit, so bestimmt er sich auch von Ewigkeit her mit absoluter Wahlfreiheit zur Schöpfung oder Nichtschöpfung. Will Gott also schaffen, so schafft er von Ewigkeit her und es tritt keine Veränderung in seiner absoluten

Thätigkeit ein. Eine Veränderung würde nur dann eintreten, wenn Gott eine Zeit nicht schaffend wäre und dann zu schaffen anfinge, wenn die schöpferische Thätigkeit einen Anfang hätte. Daß die schöpferische Thätigkeit einen Anfang hat ist aber so wenig denkbar, wie es denkbar ist, daß Gott eine Zeitlang überlegte, ob er schaffen solle oder nicht. Gott bestimmt sich von Ewigkeit her mit absoluter Wahlfreiheit zur Schöpfung und eben so ewig ist der Eine reine Akt der göttlichen Lebensthätigkeit, der freilich nicht nothwendige, sondern freie Akt der Schöpfung. Man könnte aber hierauf entgegnen, die Welt als nur relatives Sein sei wesentlich zeitlich, wenn aber der schöpferische Akt ewig sei, so könne auch die Welt keinen Anfang haben, sie müsse als die Wirkung ebenso ewig sein, wie die wirkende Ursache, wie der schöpferische Akt; wenn Gott von Ewigkeit her die Welt schaffe, so müsse auch die Welt von Ewigkeit her in Wirklichkeit treten, so müsse ihr Eintritt vom Nichtsein ins Dasein ein ewiger sein. Wir fragen auf diesen Einwurf: was berechtigt denn eigentlich zu diesem Schluß von der Ewigkeit des schöpferischen Aktes auf die Ewigkeit der geschaffenen Welt? Man kann hierauf nur antworten: die Ewigkeit der wirkenden Ursache habe nothwendig die Ewigkeit des Gewirkten zur Folge, weil ja, sobald der schöpferische Akt eintrete, auch das durch diesen Akt Gesetzte da sei. Die vollständige Unrichtigkeit dieses Schlusses leuchtet sogleich ein, wenn man bedenkt, daß in dem ewigen schöpferischen Akte selbst die Zeitlichkeit, der Anfang des durch ihn Geschaffenen eingeschlossen ist. Gott schafft eben die Welt als eine zeitliche, als eine, die nicht ewig ist, sondern einen Anfang hat; der wirkende göttliche Akt ist ewig, aber dieser ewige Akt setzt die gewirkte Welt als eine zeitliche, anfangende. Wenn Gott die Welt überhaupt schaffen kann, kann er dann nicht auch, wenn er sich frei zur Schöpfung entschließt, die Zeit bestimmen, wann die Wirkung seiner Thätigkeit eintreten, wann die Welt ihren Anfang nehmen soll? Kann der wirkende, schöpferische Akt für das, was nur durch ihn zum Sein und Dasein kommt, nicht auch den Anfang des Seins und Daseins festsetzen? Für Gott gibt es keine Zeit, für ihn fängt nichts an, aber er bestimmt der Welt ihre Zeit und ihren Anfang, in seinem ewigen schöpferischen Akte ist zugleich die Bestimmung enthalten, wann das Geschaffene anfangen soll. Daß aber Gott wirklich für die endliche Welt einen zeitlichen Anfang setzt, daß er ihr keinen ewigen Anfang geben kann, das liegt so nothwendig in dem Begriffe der relativen Substanz, daß sie ohne diesen zeitlichen Anfang gar nicht mehr als relative Substanz gedacht werden könnte. Die relative Substanz ist ihrem Begriffe gemäß nur ein Nacheinander, in der Beschränktheit, hätte sie niemals einen Anfang gehabt, so wäre es unmöglich, sie im Nacheinander zu denken: Denn was ist denn das Nacheinander anders, als die Beschränktheit des Seins und Lebens?

Wäre daher die relative Substanz ewig und ohne Anfang, so wäre sie offenbar in dieser Hinsicht nicht beschränkt, sie wäre in dieser Hinsicht absolut. Es ist aber widersinnig, der endlichen Substanz überhaupt oder gar in einer Hinsicht Absolutheit beizulegen. Die Berufung auf die endlose Dauer relativer Substanzen ist durchaus ungerechtfertigt; denn wenn die relative Substanz einen Anfang hat, so hat sie eben in diesem Anfang ihre zeitliche Schranke, die sie niemals verlieren kann, sie bleibt also immer zeitlich beschränkt, sie wird niemals ewig, wenn sie auch endlos fortdauert. Die Endlosigkeit der Dauer ist also etwas ganz anderes, als die Anfangslosigkeit, diese letztere würde die zeitliche Beschränktheit, die Relativität überhaupt aufheben, die erstere läßt sie bestehen und widerspricht daher dem Wesen der relativen Substanz nicht. Gott allein ist absolut und daher ohne Anfang und ewig, die Welt dagegen hat ihrem Begriffe gemäß als relatives Sein nothwendig einen Anfang, sie tritt daher auch nur als Wirkung des ewigen schöpferischen Aktes zeitlich anfangend ins Dasein ein.

Die schöpferische Thätigkeit ist also die absolute Lebensthätigkeit Gottes selber, die sich von Ewigkeit her frei zum Schaffen bestimmt, die von Ewigkeit her schöpferisch wirkt, deren Wirkung aber nur in einem zeitlichen Anfange eintritt. Haben wir hiermit das Verhältniß der schöperischen Thätigkeit zur absoluten Lebensthätigkeit Gottes im Allgemeinen bestimmt, so müssen wir jetzt die Frage konkreter stellen, wir müssen, da die absolute Lebensthätigkeit nur als eine dreipersönlich bestimmte und besessene ist, fragen, wie die drei Personen die schöpferische Thätigkeit üben, welches das Verhältniß der drei göttlichen Personen zur Schöpfung ist.

Die göttliche Lebensthätigkeit ist nur Eine, sie ist Ein reiner Akt, aber dieser Eine Akt bestimmt und besitzt sich dreipersönlich. Wie wir früher gesehen haben, ist Gott als das in Erscheinung tretende Wesen, als das sich in seiner absoluten Lebensthätigkeit bestimmende und besitzende Wesen erste Person. Bestimmt sich also Gott zur Schöpfung, so bestimmt er sich zunächst als erste Person dazu. Da aber die absolute Erscheinung des göttlichen Wesens, die absolute Lebensthätigkeit desselben sich selbst ebensosehr bestimmt und besitzt, als sie vom Wesen bestimmt und besessen wird, da sie deshalb ebensosehr Person ist, als die erste Person, so ist die Selbstbestimmung Gottes immer eine zweipersönliche, Gott bestimmt sich zur Schöpfung als erste und zweite Person. Wie aber verhält sich die Bestimmung der zweiten Person zur Bestimmung der ersten Person? Da die absolute Lebensthätigkeit Gottes nur Eine ist, die aber als absolut vollendet und in abgeschlossener Einheit zweipersönlich besessen wird, so kann die Bestimmung der zweiten Person zur Schöpfung nicht als eine bloße Folge, als Wiederholung der Bestimmung der ersten Person gedacht, sondern sie muß ebenso frei, ebenso selbstbestimmend, ebenso wahrhaft persönlich gefaßt werden, wie die

Bestimmung der ersten Person. In der That, da Gott in seiner absoluten Lebensthätigkeit nicht blos schlechthin persönlich, sondern da er, weil diese seine Thätigkeit absolut ist, zweipersönlich ist, so kann offenbar von einer unfreien Selbstbestimmung der zweiten Person, die eine bloße Wiederholung, eine nur äußerliche Folge der Selbstbestimmung der ersten Person wäre, nicht die Rede sein, vielmehr ist es klar, daß, wenn Gott sich in seiner absoluten Lebensthätigkeit zum Schaffen bestimmt, die zweite Person ebenso frei, ebenso selbstthätig sich bestimmt, wie die erste, weil ja die zweite Person nichts anderes ist, als die absolute Lebensthätigkeit Gottes selbst, die in ihrer absoluten Einheit ebensosehr sich selbst besitzt, also sich persönlich bestimmt, wie sie vom göttlichen Wesen besessen und persönlich bestimmt wird. Gleichwohl aber ist die Bestimmung der absoluten Lebensthätigkeit zur Schöpfung in der ersten Person die erste und ursprüngliche Bestimmung; denn wie Gott seine Lebensthätigkeit zuerst bestimmt als Wesen, welches seine Erscheinung setzt und sich in seiner Erscheinung weiß und besitzt und so erste Person ist, so ist also auch in diesem Sinne die Selbstbestimmung der ersten Person zur Schöpfung die erste und ursprüngliche Selbstbestimmung. Die zweite Person ist daher insofern abhängig von der ersten Person, als sie ihren Grund in der Absolutheit der ersten Person hat, als sie die in absoluter Einheit und Vollendung sich selbst besitzende absolute Erscheinung und Lebensthätigkeit des göttlichen Wesens ist, als sie von der ersten Person erzeugt, als sie der Sohn des Vaters ist. Die Selbstbestimmung der zweiten Person zur Schöpfung ist daher nur die zweite und in diesem Sinne abhängig. Aber offenbar hebt diese Abhängigkeit die absolute Freiheit der Selbstbestimmung der zweiten Person nicht auf, weil ja in der Absolutheit der ersten Person die zweite Person unmittelbar gegeben ist, und Gott also, wenn er sich als erste ursprüngliche Person zum Schaffen bestimmt, dieses nur mit seiner absoluten und daher selbstpersönlichen Lebensthätigkeit thut. Die zweite Person wird zwar erzeugt dadurch, daß Gott sein Wesen zur absoluten Erscheinung bringt, allein das göttliche Wesen kömmt auch nur zu seiner ersten, ursprünglichen Persönlichkeit, indem es sich in jener absoluten Erscheinung setzt. Die erste Person hat also rücksichtlich des persönlichen Besitzens und Bestimmens des göttlichen Wesens und seiner Lebensthätigkeit keinen andern Vorzug vor der zweiten Person, wie den, daß sie als das sich in Erscheinung setzende Wesen die zweite Person erzeugt. Die erste Person erzeugt zwar eben dadurch, daß sie sich als Wesen zur Erscheinung und so sich selbst zur Persönlichkeit bringt, also nicht unpersönlich, die zweite Person, aber darin liegt es ja gerade, daß die zweite Person, obgleich erzeugt von der ersten, doch nicht später Person ist, als die erste, daß sie also auch in ihrer persönlichen Selbstbestimmung keineswegs die Selbstbestimmung der ersten Person

nur wiederholt, derselben nur abhängig folgt, sondern daß sie mit demselben Umfange persönlicher Selbstthätigkeit und Freiheit sich bestimmt, wie die erste Person.

Wir müssen jetzt zeigen, wie das Verhältniß der dritten Person zur Selbstbestimmung der beiden ersten rücksichtlich des schöpferischen Willens zu denken ist. Da Gott sich nur als die absolute Einheit seiner Lebensthätigkeit in der ersten und zweiten Person zwiefach unterschieden zum Schaffen bestimmt, so bestimmt er sich eben dadurch als der Eine Gott in seiner Einen ungetheilten Lebensthätigkeit zum Schaffen. Während nämlich die zweite Person dadurch erzeugt wird, daß Gott, indem er sich in einer absoluten Erscheinung, in einem absoluten Lebensakte zur Persönlichkeit bringt, weil er ja nur in jener absoluten Erscheinung, in jenem absoluten Lebensakte sich wissen und bestimmen, also persönlich sein kann, daß Gott, indem er so von seinem Wesen aus ursprünglich persönlich sich weiß und bestimmt, ebensosehr von seiner absoluten Erscheinung, von seinem absoluten Lebensakte aus persönlich sich weiß und bestimmt, eben weil dieser absolute Lebensakt und diese absolute Erscheinung ihrer absoluten Einheit wegen ebensosehr sich selbst wissend und bestimmend sind, als das Wesen in ihnen sich weiß und bestimmt, während so Gott in dem Werden seiner ersten, ursprünglichen Persönlichkeit zugleich die zweite Person erzeugt, geht er unmittelbar aus dieser Zweipersönlichkeit als dritte Person hervor, d. h. er weiß und bestimmt sich, indem er sich zweifach unterschieden weiß und bestimmt, als der im Unterschiede Eine und gleiche Gott. Gott kann sich nur als der Eine wissen und bestimmen, wenn er sich als unterschiedener weiß und bestimmt. Die Meinung, Gott wüßte sich dann ja in seiner ersten und zweiten Person nicht als der Eine, ist ein Mißverständniß, denn eben weil sich Gott in der ersten und zweiten Person weiß als der Eine, ist er zugleich dritte Person. Die göttlichen Personen unterscheiden sich ja keineswegs in der Zeitfolge, sondern nur in der Entstehung: Die erste Person ist das unerzeugte sich selbst zur Erscheinung und so zur Persönlichkeit bringende Wesen, die zweite Person ist die sich auf das Wesen zurückbeziehende, sich selbst bestimmende, sich als Erscheinung des Wesens, von dem sie erzeugt ist, wissende Erscheinung, die dritte Person ist der aus diesem Unterschiede als Einer sich wissend hervorgehende Gott. Es würde also sehr verkehrt sein, wenn man erst die Entstehung des Unterschiedes und darnach das Wissen um die Einheit desselben denken wollte. Es ist ja nur der Eine absolute Lebensakt, in dem Gott sein Wesen dreipersönlich besitzt, die zweite und dritte Person sind daher ebenso bald vorhanden, als Gott in seinem absoluten Lebensakte erste Person ist. Es hat ja nicht jede Person eine verschiedene Thätigkeit, sondern jede Person übt nur auf ihre verschiedene persönliche Weise den reinen Akt der Einen göttlichen Lebensthätigkeit, jede Person

besitzt also absolut gleichzeitig mit den andern Personen die göttliche Lebensthätigkeit. Aus diesem Verhältniß der dritten Person zu den beiden ersten folgt, daß sich die Selbstbestimmung der göttlichen Thätigkeit zum Schaffen in der dritten ebenso frei und unabhängig vollzieht, wie in den beiden ersten, wenn auch der Entstehung nach als dritte Selbstbestimmung und begründet durch die beiden ersten.

Gott schafft die Welt nur durch seine absolute Lebensthätigkeit, der Akt der Schöpfung ist also ein dreipersönlich bestimmter Akt. Wie verhalten sich demnach die drei Personen zu diesem wirklichen schöpferischen Akte? Gott als erste ursprüngliche Person schafft durch seine absolute Thätigkeit. Da aber diese absolute Thätigkeit selbst persönlich, zweite Person ist, so bleibt die erste Person allerdings schaffend, allein da sie nur durch ihre absolute Thätigkeit schafft, und diese selbst persönlich, zweite Person ist, so schafft die erste Person durch diese zweite Person. Dieses kann jedoch keineswegs so verstanden werden, als ob die erste Person nur den Willen hätte, die zweite Person aber nur die Ausführung, als ob die zweite Person nur als Werkzeug der ersten wirkte, vielmehr ist die erste Person wirklich schaffend, aber diese schaffende Thätigkeit der ersten Person ist, da sie ja die absolute Lebensthätigkeit Gottes ist, selbst persönlich, also zugleich als Thätigkeit der zweiten Person. So wenig also dem göttlichen Wesen, gegenüber seiner absoluten Thätigkeit gedacht, nur der Wille zugeschrieben werden kann und der Thätigkeit die Ausführung dieses Willens, weil ja gerade das Wesen selbst durch seine Thätigkeit seinen Willen ausführt, ebensowenig kann der ersten Person nur der Wille, der zweiten nur die Ausführung des Willens zugeschrieben werden. Da aber die zweite Person die göttliche Lebensthätigkeit ist, insofern diese in ihrer Absolutheit sich selbst besitzt und bestimmt und so selbst persönlich ist, so ist in der zweiten Person die Ausführung der Schöpfung erst wahrhaft verwirklicht. Gott schafft also als erste Person durch die zweite Person. Die erste Person ist wirklich schaffend, da sie aber dieses nur ist durch ihre absolute Thätigkeit, die als eine absolute selbst persönlich ist, so ist sie nur wirklich schaffend durch die zweite Person. Wie daher der absoluten Thätigkeit Gottes die Schöpfung der Welt beigelegt wird, obgleich das göttliche Wesen diese Thätigkeit hat, obgleich also das göttliche Wesen selbst wirklich schafft, so wird auch der zweiten Person die Schöpfung beigelegt und muß ihr beigelegt werden, weil sie ja die selbstpersönliche absolute Thätigkeit Gottes, die schafft, ist, obgleich diese schaffende Thätigkeit ursprünglich der ersten Person angehörig ist und bleibt, obgleich also die erste Person selbst wirklich schafft. Das Verhältniß der ersten und zweiten Person zur Schöpfung ist also dasselbe, wie das des Wesens zu seiner Erscheinung oder hier zu seiner Thätigkeit. Das Wesen ist selbst thätig, es selbst setzt durch seine Thätigkeit

etwas, gleichwohl aber muß die Setzung der Thätigkeit beigelegt werden. Bei der endlichen Persönlichkeit gehört die Thätigkeit nicht sich selbst an, ist nicht selbst persönlich, und da wir bei der Thätigkeit immer den Thätigen im Auge haben, so müssen wir natürlich das, was die endliche Persönlichkeit setzt, dieser selbst und nicht ihrer Thätigkeit zuschreiben; denn die Thätigkeit der endlichen Person ist nicht für sich selbstständig, das, was sie wirkt, wird daher auch nicht ihr selbst, sondern ihrer Person, die sie übt, zugeschrieben. Da aber die absolute Thätigkeit der absoluten Persönlichkeit selbst persönlich ist, selbstthätig handelt und wirkt, so muß die Setzung der Welt ihr beigelegt werden. Die erste Person setzt also zwar selbst die Welt, aber sie setzt dieselbe nur durch die zweite Person. Die schaffende Thätigkeit ist ein und dieselbe, aber da sie absolut und daher ebenso persönlich in sich selber ist, wie das göttliche Wesen mit dieser seiner Thätigkeit persönlich ist, so schafft sie nur als die in der zweiten Person sich selbst besitzende, selbstthätige Thätigkeit, die natürlich dadurch nicht aufhört, Thätigkeit der ersten Person zu sein.

Wenn Gott in der absoluten Einheit seiner Lebensthätigkeit zweipersönlich ist, so ist er damit auch dreipersönlich; denn mit der ersten und zweiten Person ist die dritte unmittelbar gegeben. Ist daher Gott in seiner absoluten Lebensthätigkeit schöpferisch, schafft er also als erste Person durch die zweite Person, so schafft er eben damit auch als dritte Person. Da die erste Person als die ursprünglich schaffende doch nur schafft durch die zweite Person, so verhält sich die zweite Person als selbstthätige, selbstpersönliche Thätigkeit der ersten Person zur ersten Person. Wie verhält sich nun die dritte Person zu den beiden ersten in ihrer schöpferischen Thätigkeit? Gott schafft in der ersten und zweiten Person persönlich unterschieden, er ist aber und schafft also auch nur als der Eine Gott mit seiner absolut Einen Lebensthätigkeit, er schafft in der dritten Person als der in seiner Unterschiedenheit sich als den Einen absoluten Geist wissende und bestimmende Gott. Die dritte Person ist also ebensosehr wirklich schaffend, wie die beiden ersten Personen, nur schafft sie als dritte Person, ihre schöpferische Thätigkeit steht zu der schöpferischen Thätigkeit der beiden ersten Personen in demselben Verhältniß, in welchem sie als dritte Person überhaupt zu den beiden ersten Personen steht, wie sich ja selbstverständlich das Verhältniß der drei Personen zu einander richtet. Müssen wir daher von der ersten Person sagen, sie schaffe durch die zweite Person, so müssen wir von der dritten sagen, sie schaffe mit der ersten und zweiten, d. h. die Bestimmung zum Schaffen und die schöpferische Thätigkeit in der dritten Person entstehe mit der schöpferischen Thätigkeit der ersten und zweiten Person. Wir müssen uns hier, wie überall in diesem Paragraphen auf das im ersten Theile über die Entstehung der drei

göttlichen Personen und ihr Verhältniß zu einander näher Entwickelte berufen. Statt einer Wiederholung des dort Gesagten erlauben wir uns für die Frage nach dem Verhältniß der dritten Person zur Schöpfung eine Analogie aus der endlichen Welt anzuführen. Wenn der Redner durch die Kraft seines Wortes die Menge bewegt, wenn er aus der Tiefe seines Wesens eine Fülle von Gedanken und Empfindungen hervorruft, die wie mit schöpferischer Macht in die Seelen der Zuhörer eindringen und sie zu einer gleichen innern Thätigkeit erregen und erwecken, so wissen wir, daß der Redner selbst alle seine innern Kräfte zur wachen Thätigkeit aufzurufen hat, daß seine ganze Seele mit allem, was sie birgt, sich für sein eigenes Innere offenbart und öffnet; denn nur so kann er nach Außen in Andern wirken. So ist es auch bei Gott, er kann nur schöpferisch die Welt außer seinem eigenen Wesen hervorbringen, wenn er innerhalb seines eigenen Wesens die ganze Fülle seiner Vollkommenheit entwickelt hat, wenn er in seinem eigenen Worte sich selber offenbar geworden ist, wenn er mit absolutem Bewußtsein über seine unendliche Macht verfügt. Während aber das Wort des endlichen Menschen momentan entsteht und vergeht, während sein Bewußtsein ebenso momentan aufleuchtet und verschwindet oder doch dem beständigen Wechsel seiner Gedanken sich anfügend, in stets wechselnder Gestalt erscheint, während so im endlichen Menschen das Wesen in seiner Beziehung zur Erscheinung, die Erscheinung in ihrer Beziehung zum Wesen und das Bewußtsein der Einheit beider, welches eintritt, wenn sich das Wesen in seiner Erscheinung selbst offenbart, nur stets wechselnde Momente sind, so ist dagegen in Gott die nothwendige Freiheit jeder Person: Wesen, Erscheinung, Einheit beider in absoluter Vollendung, in ewiger Ruhe abgeschlossen; denn Gott erfaßt sich nicht nur in absolut vollendeter Persönlichkeit in seiner absoluten Erscheinung, sondern diese Erscheinung ist eben ihrer Absolutheit wegen selbst vollendete Person, und ebenso ist die Einheit des Wesens und der Erscheinung nicht in einem stets wechselnden Bewußtsein verwirklicht, sondern in einer vollendeten Person; Gott weiß sich in dem Unterschiede seines Wesens und seiner Erscheinung, in dem Unterschiede seiner ersten und zweiten Person als der Eine Gott in einer dritten Person. Während daher beim Redner, um zu dem gewählten Bilde zurückzukehren, die Dreiheit: Wesen, Erscheinung, Einheit beider im Bewußtsein, immer nur momentan und in stets wechselnder Aufeinanderfolge ihr Verhältniß zu einander verwirklichen, während so immer von Neuem aus dem Innern des Wesens die Gedanken sich erzeugen, während aus dieser Thätigkeit immer von Neuem für den Redner das Bewußtsein hervorgeht, welches ihn immer wieder von jedem Gedanken zu dem erzeugenden Grunde desselben, zu dem Innern seines Wesens zurückführt, um es abermals in Gedanken und Worten zur Offenbarung zu bringen, während also

beim Redner das erzeugende Wesen, das erzeugte Wort, das beide in lebendiger Verbindung verknüpfende Bewußtsein nur als Momente nach Außen wirken, geschieht dagegen die schöpferische Wirksamkeit Gottes von dem erzeugten Wort, von dem einenden Bewußtsein als drei vollendeten, zur wandellosen Ruhe gelangten Personen. Während der Redner durch sein momentanes Wort die Menge bewegt, schafft Gott durch sein ewiges selbstständiges und selbstpersönliches Wort die Welt. Während beim Redner das Bewußtsein nur als Moment in seinen Worten und mit seinen Worten auf die Zuhörer wirkt, insofern der Strom der Rede nur mit Bewußtsein dem innern Wesen entquillt, wirkt das göttliche Bewußtsein als dritte Person, also als selbstständiger Faktor mit der ersten und zweiten Person nach Außen. Wie beim Redner das erzeugende Wesen und das erzeugte Wort nur in ihrer Einheit nach Außen wirken können, diese Einheit aber im Bewußtsein ihren Ausdruck hat, so kann auch bei Gott die erzeugende erste Person durch die erzeugte zweite Person nur insofern die Welt schaffen, als beide unterschiedene Personen in absoluter Einheit sind, und diese absolute Einheit hat in Gott ihren Ausdruck und ihre Verwirklichung in der dritten Person. Gott schafft also in der dritten Person als der Eine Gott. Die dritte Person Gottes steht in demselben Verhältniß zur Schöpfung, in welchem bei den endlichen Substanzen die Einheit der verschiedenen Seiten des substanzialen Seins zur Causalthätigkeit dieser Substanzen steht. Jedes endliche Wesen ist als Inneres und Aeußeres und als Einheit des Innern und Aeußern; in seiner Thätigkeit wirkt es aus dem Innern heraus durch das Aeußere in der lebendigen Einheit beider, es wirkt weder als Inneres allein, noch als Aeußeres allein, sondern es wirkt als das Eine Wesen in seinem Unterschiede von Innerm und Aeußerem, es ist nicht blos unterschieden als Inneres vom Aeußeren oder als Aeußeres vom Innern, sondern es unterscheidet sich auch als Einheit beider von beiden einzelgenommen; die Einheit des Innern und Aeußern ist nicht das Innere als solches, noch das Aeußere als solches, sondern es ist eben die Einheit beider. Das endliche Wesen handelt also als Inneres ursprünglich, es handelt durch das Aeußere, es handelt als die Einheit von Innerem und Aeußerem. Während aber beim endlichen Wesen diese drei wesentlichen Unterschiede, die in der Natur des Substanzverhältnisses liegen, nur beschränkte Momente sind, sind sie in Gott, in dem sie nicht beschränkt, sondern absolut sind, vollendete und darum feststehende, in ihrer Vollendung selbstständige und darum persönliche Unterschiede. Gott ist als das durch sein Aeußeres schaffende Innere als erste Person ursprünglich schaffend, er ist als das die absolute Fülle des Innern umfassende und darum selbstpersönliche, in seiner selbstständigen Zurückbeziehung auf das Innere selbstthätige Aeußere als zweite Person schaffend, das Schaffen der

ersten Person ausführend, er ist als die Einheit des Innern und Aeußern, die in ihm als dem absoluten Geiste nicht, wie im endlichen Geiste, als Moment im bald heller, bald schwächer aufleuchtenden Selbstbewußtsein ihren Ausdruck hat, sondern die als stetiges sich selbst Wissen, sich selbst als Einheit im Unterschiede Bestimmen und Besitzen in einer vollendeten Person verwirklicht ist, als dritte Person schaffend, der sich in seiner zweipersönlich bestimmten schöpferischen Thätigkeit als absolut Einer bestimmende Gott. Wie also die Substanzbegriffe Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres ebensowohl in ihrer Unterschiedenheit, als auch in ihrer Einheit gefaßt werden müssen, so muß auch die Thätigkeit der Substanz immer dieser Dreiheit gemäß gedacht werden. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist daher nicht blos Gott als der ersten Person, insofern er als das durch seine Erscheinung, hier durch seine absolute Thätigkeit schaffende Wesen ist, und Gott als der zweiten Person, insofern er die sich als Thätigkeit des Wesens wissende, sich selbst bestimmende und daher selbst schaffende absolute Lebensthätigkeit ist, zuzuschreiben, sondern die schöpferische Thätigkeit muß ebensosehr Gott zugeschrieben werden, insofern er als die Einheit von Wesen und Erscheinung, als der Eine Gott in seinem zweipersönlichen Unterschiede sich weiß und bestimmt in der dritten Person. Es ist ja überhaupt nicht blos das Wesen von der Erscheinung, die Erscheinung vom Wesen, sondern ebensosehr die Einheit beider vom Wesem als solchem und von der Erscheinung als solchem zu unterscheiden; das Wesen in seiner verschlossenen Einheit unterscheidet sich nicht blos, wenn es erscheint und in der Erscheinung sich erschließt und öffnet, sondern mit dieser Erscheinung tritt auch die ursprüngliche Einheit aus ihrer Verschlossenheit hervor, sie offenbart sich gleichzeitig mit der offenbar gewordenen Erscheinung. Aus allem diesem ergibt sich hinreichend deutlich, wie die Stellung der dritten Person Gottes zur Schöpfung logisch zu denken ist. Wie das göttliche Leben innerhalb des absoluten Wesens in der dritten Person seinen Abschluß und seine Vollendung hat, so findet auch die schöpferische Thätigkeit Gottes in der dritten Person ihre abgeschlossene und vollendete Bestimmung, weil Gott sich nicht blos als der Unterschiedene, sondern auch als der Eine zum Schaffen bestimmen muß.

Wir gehen hiermit zum zweiten Abschnitt über. Wir haben gesehen, daß der Schöpfungsbegriff und die daran sich schließenden Fragen über die Freiheit und den Zweck der Schöpfung, ferner das Verhältniß der schöpferischen Thätigkeit zu dem innern substanzialen Leben Gottes ohne die Trinitätsidee nicht wissenschaftlich erklärt werden können. Im zweiten und dritten Abschnitt wird sich zeigen, daß die geschaffene Welt selbst ihre logische und begriffliche Begründung und Erklärung ebenfalls nur in der Trinitätsidee widerspruchslos und vollständig genügend finden kann.

Zweiter Abschnitt.

Die endliche Welt ist nur relative Einheit und Gleichheit ihrer Substanz; sie unterscheidet sich substanziell in substanzieller Vielheit und Ungleichheit.

§. 14. Die endliche Welt ist eine substanzielle, ungleiche Vielheit.

Es ist schon im ersten Theile durch die logische Entwicklung der Begriffe nachgewiesen, daß das endliche Sein, die endliche Substanz in ungleicher Vielheit gedacht werden muß. Da wir hier im zweiten Theile die endliche Welt nicht blos logisch allgemein, sondern in ihrer konkreten, bestimmten Wirklichkeit betrachten wollen, so müssen wir sie auch aus der konkreten Wirklichkeit ihres absoluten Vorbildes und ihrer schöpferischen Ursache, dem dreieinigen Gott, zu begreifen suchen, wobei wir jedoch nicht umhin können, einiges schon Gesagte zu wiederholen.

Da die endliche Welt Sein und Leben, Substanz ist, so kann sie nur ein endliches Nachbild des absoluten Seins und Lebens, der absoluten Substanz sein, sie muß also, wie das göttliche Wesen eine Einheit und Unterschiedenheit sein. Während aber in Gott die Einheit eine absolute ist und darum die Unterschiede nur persönlich und zwar dreipersönlich sind, ist die endliche Welt nur möglich als endliche, relative Einheit. Ist aber die Einheit der Substanz nur eine endliche, beschränkte, so fallen die Unterschiede in die Substanz selbst hinein; denn die Substanz ist hier ja als nicht absolut Eine, als nicht absolut identisch durch ihre Beschränktheit unterschieden, sie ist eben beschränkte, endliche Einheit, also nur in der Einzelnheit und Vielheit. Die endliche Einheit ist daher durch ihre Beschränktheit in sich selber getrennt, sie ist nur wirklich im Außereinander. Jedoch geht dadurch die Einheit keineswegs verloren, sondern sie ist nur beschränkte relative Einheit. Die Einheit ist ja überhaupt nur insofern Einheit, als sie die Einheit der Vielheit ist, wie auch die Vielheit nur Vielheit ist, insofern sie die Vielheit der Einheit ist. Die endliche Welt ist also wohl eine substanziale Einheit, aber diese Einheit reduzirt sich auf Aehnlichkeit, auf mehr oder weniger Uebereinstimmung in einem Gemeinsamen, sie kömmt nur zur Wirklichkeit, zur Existenz als getrennte, auseinandergegangene, beschränkte Einheit, die endliche Substanz ist folglich nur wirklich und existent in einer Vielheit von Substanzen. Trotzdem

aber existirt diese Vielheit nur, insofern auch die Einheit existirt, von der sie die Vielheit ist; allein es ist eben die Vielheit, in der die endliche Einheit zur Existenz kommt. Die Einheit ist also keineswegs eine nur ideale, nominale, sondern sie existirt wirklich, aber als beschränkte Einheit nur in der Vielheit. Ist somit Gott in der absoluten Einheit und Gleichheit seiner Substanz nur in drei wesensgleichen Personen unterschieden, dann kann die endliche Welt nur eine substanziale Vielheit sein, dann kann sie nur im Außereinander und Nacheinander ungleicher Wesen sich entwickeln. Eben hierin aber ist die Welt das Nachbild des dreipersönlichen Einen Gottes. Ist Gott die absolute Einheit, dann ist sie die relative, auseinandergegangene Einheit. Ist das göttliche Sein und Leben absolute Einheit und Gleichheit, in Nichts verschieden, als in den drei Personen, die das Eine, gleiche Sein und Leben Gottes auf gleich vollkommene Weise besitzen, so sind die Wesen der Welt ungleich, so haben sie eine Einheit, die gebrochen, eine Gleichheit, die ungleich ist, so wird die Einheit zur Einzelheit, die Gleichheit zur Aehnlichkeit. Was ist aber wieder ein Einzelnes anders, als das Einzelne von einem Ganzen, von einer Einheit, die nur wirklich ist und existirt im Einzelnen, die eben, weil sie nicht absolut ist, beschränkte, vereinzelte Einheit ist? Was ist Ungleichheit anders, als die Abweichung, der Unterschied in einem Gemeinsamen, als die Unterschiedenheit in einem Gleichen? Ebensowenig, wie wir von einer Vielheit reden können, wenn es nicht die Vielheit von einer Einheit ist, ebensowenig können wir von einer Ungleichheit reden, wenn wir keine Gleichheit haben, in der diese Ungleichheit stattfindet. Die Menschen z. B. sind darin gleich, daß sie Menschen sind und sie können nur ungleich sein, weil sie jene Gleichheit haben; denn sie sind eben in dieser Gleichheit, in dem Menschenwesen ungleich, weil offenbar von einer Ungleichheit der Menschen in andern Dingen, die nicht zum Menschen gehören, keine Rede sein kann. Das menschliche Wesen hat Einheit und Gleichheit, aber keine absolute. Darum ist die Einheit nur in der Vielheit, die Gleichheit nur in der Ungleichheit. Das abstrakte Denken verfällt in den beständigen Irrthum, die verschiedenen Seiten der Begriffe von einander zu trennen, es denkt das Wesen des Menschen, überhaupt der endlichen Dinge immer in absoluter Gleichheit, ohne zu ahnen, daß es damit dem Endlichen einen wesentlichen Charakter der absoluten Substanz beilegt. Die Einheit und Gleichheit der Substanz ist entweder absolut, und diese besitzt nur Gott in seiner Dreipersönlichkeit, oder sie ist relativ, beschränkt, endlich, und dann findet in der Substanz selbst die Trennung und Ungleichheit Statt, dann existirt die Einheit nur in substanzialer Vielheit, die Gleichheit nur in substanzialer Ungleichheit. Die endliche Welt ist also als Nachbild der absolut Einen und gleichen, nur in den drei Personen unterschiedenen Substanz Gottes

eine substanziale ungleiche Vielheit oder ihre Einheit und Gleichheit geht als nicht absolute, sondern nur beschränkte und endliche in einer Vielheit und Ungleichheit auseinander. Es ist klar, daß hier die Einheit und Gleichheit der Weltsubstanz auf keine Weise etwa als thätiges, hervorbringende Prinzip der ungleichen Vielheit und Einzelheit gedacht werden kann. Eine solche Anschauung würde das Wesen der endlichen Substanz vollständig verkennen. Die endliche Substanz ist vielmehr nur als Einzelnes wirklich und existent, nur das Einzelne ist lebendig und thätig. Jedoch müssen wir hier etwas näher auf die sogenannten allgemeinen Substanzen eingehen.

Wir haben gesehen, daß das Allgemeine nur wirklich ist im Einzelnen, daß also die endliche Substanz nur in ihrem Außereinander, in ihrer Einzelheit im Substanzverhältniß ist, daß sie folglich nur als Einzelwesen thätig ist und ihre Erscheinungen in sich und an Andern hervorbringt. Eine endliche allgemeine Substanz ist hiernach unmöglich; denn sie müßte ja als allgemeine im Substanzverhältniß gedacht werden. Das, was wir Einzelsubstanz nennen, wäre nur eine einzelne Erscheinung an der allgemeinen Substanz; es gäbe somit eine endliche Substanz, die nicht Einzelsubstanz wäre, und das ist unmöglich und widerspricht dem Begriffe der endlichen Substanz. Jedoch die allgemeine Substanz wird in der Regel auch nicht in diesem strengen Sinne, wie sie eigentlich konsequent gedacht werden müßte, ausgesprochen. Man sieht sich vielmehr genöthigt, sie als Substanz in der Vereinzelung zu denken, man läßt sie in dieser ihrer Vereinzelung erst in Erscheinung treten und folglich ihr substanziales Leben erst in der Einzelheit beginnen. Hierdurch wird aber offenbar die Allgemeinheit der Substanz wieder aufgehoben; denn das Substanzverhältniß ist nur da, wo das Wesen in Erscheinung tritt oder treten kann; wenn also die sogenannte allgemeine Substanz nur in ihrer Vereinzelung in Erscheinung tritt und treten kann, so tritt ihre Substanzialität auch erst in ihrer Einzelheit ein. Da aber ferner das Sein nur wirklich und daher auch nur thätig ist als Substanz, so kann jenes Allgemeine, welches Substanz genannt wird und doch erst in der Vereinzelung wirklich Substanz ist, sich gar nicht vereinzeln; denn da es in seiner Allgemeinheit noch nicht Substanz ist, so ist es auch noch nicht wirklich, so kann es noch nicht thätig sein, so kann es sich nicht vereinzeln, weil es ja überhaupt noch nicht existirt. Die Annahme einer allgemeinen Substanz ist also ein logischer Widerspruch, der sich selbst vernichtet. Man könnte entgegnen, das Allgemeine sei aber doch im Einzelnen wirklich und es sei daher nichts Widersprechendes, anzunehmen, die allgemeine Substanz vereinzele sich zu einzelnen Substanzen und verwirkliche so im Einzelnen, was sie im Allgemeinen sei. Wie kann aber das Allgemeine sich in der Vereinzelung verwirklichen, wenn es erst in dem Einzelnen wirklich ist? Darin liegt ja gerade der Widerspruch, daß das Allgemeine,

bevor es als Substanz wirklich ist, bevor es also existirt, sich verwirklichen soll. Es gibt keine andere Thätigkeiten, als die substanziale und die causale; in der substanzialen Thätigkeit bringt die Substanz in sich selber Erscheinungen hervor. Eine Trennung und Vereinzelung eines Allgemeinen in einzelne substanziale Daseinsweisen ist offenbar keine substanziale Thätigkeit; diese beginnt erst, wenn die einzelnen substanzialen Daseinsweisen als Grund ihrer Erscheinungen sich entwickeln. Es wäre somit ein völliger Widerspruch gegen den Begriff der substanzialen Thätigkeit, durch sie die Vereinzelung des Allgemeinen in besondere Einzelsubstanzen geschehen zu lassen, und es bleibt daher nichts übrig, als zur Causalthätigkeit seine Zuflucht zu nehmen, um dadurch die Besonderung des Allgemeinen in einzelne Substanzen zu erklären. Daß das Allgemeine, bevor es Substanz ist, keine Causalthätigkeit üben kann, versteht sich wohl von selbst. Also selbst den Widerspruch angenommen, das Allgemeine verwirkliche und besondere sich zu einzelnen Substanzen, so ist doch diese Verwirklichung weder als substanziale, noch als causale Thätigkeit denkbar, sie ist mithin, da diese beiden Thätigkeiten den Begriff der Thätigkeit erschöpfen, überhaupt undenkbar. Es ist also logisch unmöglich, von einer allgemeinen Substanz zu Besonderungen derselben, zu Einzelsubstanzen zu gelangen. Die allgemeine Substanz selbst ist eine widersinnige Vorstellung, die Besonderung derselben zur Einzelheit ist eine undenkbare Thätigkeit. Wir haben vorhin gesagt, diese Besonderung könne nicht als Causalthätigkeit gedacht werden, d. h. das Allgemeine kann nicht durch Causalthätigkeit seine Besonderungen in sich hervorbringen; denn die Causalthätigkeit ist ihrem Begriffe nach eine solche, die nach Außen, außerhalb der thätigen Substanz Etwas setzt und zwar entweder schöpferisch eine neue Substanz oder eine Erscheinung an einer schon vorhandenen Substanz. Da nun gleichwohl das Dasein der Einzelsubstanzen nur in einer Causalthätigkeit seine Ursache haben kann, weil ja die Einzelsubstanzen nicht durch sich selbst sind, so ist es nothwendig zu denken, daß die schöpferische Thätigkeit Gottes die bewirkende Ursache der einzelnen Substanzen ist. Und das entspricht ganz dem Begriffe der endlichen Substanz; denn diese hat zwar ihre Einheit und Allgemeinheit, aber das Allgemeine kommt erst zur Wirklichkeit in dem Einzelnen, das Allgemeine kann sich also nicht selbst im Einzelnen verwirklichen, es kann erst in der Setzung des Einzelnen verwirklicht werden.

Es ist einleuchtend, daß die Annahme einer endlichen allgemeinen Substanz und wenn sie auch nur auf die sinnliche Welt, die sogenannte Natursubstanz beschränkt wird, wie es wirklich nur geschieht, ganz auf demselben Irrthum beruhet, wie die pantheistische Vorstellung von der absoluten allgemeinen Substanz. Wie der Pantheismus die Thätigkeit und Wirklichkeit der absoluten Substanz annimmt, bevor sie in der

Besonderung und Einzelheit ihr wirklich substanziales Leben beginnt, bevor sie nämlich Grund von Erscheinungen also wirklich Substanz ist, wie somit der Pantheismus widersprechender Weise dem noch nicht existenten, noch nicht wirklichen, weil noch nicht substanzialen Absoluten eine Thätigkeit und Wirklichkeit beilegt, geradeso legt die Theorie einer allgemeinen Natursubstanz dieser einen substanzialen Charakter bei, den sie doch erst hat in der Einzelheit, läßt somit die Natursubstanz existiren und thätig sein, bevor sie wirklich ist. Es soll hiermit jedoch keineswegs gesagt sein, daß die Annahme einer allgemeinen Natursubstanz zum Pantheismus führe oder gar schon Pantheismus enthalte; wir sagen nur, daß sie denselben logischen Widerspruch enthält, wie der Pantheismus, diesen Widerspruch aber in der endlichen Welt zur Anwendung bringt. Die Endlichkeit wird in ihrer Wahrheit, nämlich als Endlichkeit gedacht, aber sie wird auf eine logisch widersprechende Weise gedacht.

In der neuesten Zeit hat besonders Günther auf die Annahme einer allgemeinen Natursubstanz gedrungen. Die widersinnige Hypothese von der Besonderung des Allgemeinen hat derselbe den pantheistischen Systemen der neueren Philosophie abgesehen und rechnet sie dieser als ein ganz besonderes Verdienst an. Günther wendet daher denselben Irrthum bei seiner Entwicklung der Trinitätsidee an. Darnach besondert sich die absolute Substanz in drei substanzialen Daseinsweisen oder eigentlich in drei Substanzen; denn das substanziale Leben beginnt erst in den drei Besonderheiten. Jede Person hat nicht die absolute Substanz in ihrer absoluten Einheit, sondern in ihrer Besonderheit zu ihrem substanzialen Grunde. Somit ist die absolute Substanz nur in ihrer Besonderung im Substanzverhältniß und Günther ist blos deshalb kein Tritheist, weil er irriger Weise die Wirklichkeit der absoluten Allgemeinheit festhalten zu können glaubt. Wir haben schon im ersten Theile näher nachgewiesen, daß Gott als die absolute Einheit seiner Substanz nicht in substanzialen Daseinsweisen und Besonderungen, sondern nur persönlich in seinen drei Personen unterschieden ist. Nur die endliche Substanz ist als endlich und beschränkt substanziell unterschieden, ihr Unterschied fällt in die Substanz hinein, sie ist nur in einer ungleichen Vielheit von Substanzen wirklich, sie verwirklicht sich nicht selbst in Besonderung und Vereinzelung, sondern sie ist nur in der Einzelheit und Besonderheit wirklich, sie kann daher nur in ihrer Einzelheit geschaffen werden.

Die endliche Welt ist also als Nachbild der absolut Einen, absolut gleichen göttlichen Substanz, die sich nur unterscheidet in ihren drei gleich vollkommenen Personen, in ihrer Substanz unterschieden, sie ist eine substanzielle, ungleiche Vielheit. Wir müssen jetzt der endlichen Welt in ihrer konkreten Bestimmtheit näher treten, indem wir zeigen, wie jene substanzielle, ungleiche Vielheit näher zu denken ist.

§. 15. Die endliche Welt ist eine Reihe, eine nach den Graden der Vollkommenheit geordnete Stufenfolge substanziell ungleicher Wesen.

In Gott ist absolute Gleichheit, durchaus gleiche Vollkommenheit des Seins und Lebens. Die göttliche Substanz ist in Einem, absolut gleichem Lebensakte nur dreipersönlich unterschieden und wird von den drei Personen auf gleich vollkommene Weise besessen. Die Welt kann als endliches Nachbild Gottes nicht eine Vielheit gleich vollkommener Wesen sein; denn die Gleichheit der Vollkommenheit ist ganz und gar identisch mit der Einheit des Seins und Lebens, weil nur in der Einheit Gleichheit ist. Die absolute Einheit und Gleichheit des Seins und Lebens und daher auch der Vollkommenheit ist nur in Gott, der sich deshalb in seinen drei Personen auf gleich vollkommene Weise besitzt. Die endliche Welt dagegen ist eine getrennte, auseinander gegangene Einheit, eine ungleiche Gleichheit, die sich auch nur ebenso getrennt und beschränkt, eben so ungleich besitzt. Diese ungleiche Vielheit der endlichen Substanzen kann nur, da sie nicht ein ungeordnetes Chaos sein kann, als eine Stufenfolge gedacht werden, die nach dem größeren oder geringeren Grade der Vollkommenheit sich ordnet. Eine Stufenfolge ist ja nichts anderes, als eine hinsichtlich der Vollkommenheit geordnete Vielheit. Es liegt daher im Begriffe der endlichen Einheit, als einer solchen, die nur in ungleicher Vielheit ist, eine abgestufte Reihe zu bilden; denn da die Vollkommenheit in der Einheit und Gleichheit besteht, so kann die ungleiche Vielheit der endlichen Einheit nur entstehen, wenn die Einheit in ungleicher Weise auseinandergeht oder wenn sie in verschiedenen Graden auseinandergeht. Die Einheit ist also nur dadurch in ungleicher Vielheit, daß sie in höherem oder niederem Grade Einheit ist, daß sie somit mehr oder weniger vollkommene Einheit ist. Wie daher die endliche Welt sich als ungleiche Vielheit nach den Graden der Einheit unterscheidet, so unterscheidet sie sich eben dadurch auch nach den Graden der Vollkommenheit, weil ja das Sein um so größere Vollkommenheit besitzt, je stärker seine Einheit ist, und um so geringere Vollkommenheit, je mehr die Einheit auseinander gegangen ist. Das endliche Sein ist nicht in absoluter Einheit, sondern nur in relativer, also ungleicher Einheit, es unterscheidet sich also nach den Graden seiner Einheit oder es bildet eine Stufenfolge, die nach den Graden der Vollkommenheit verschieden ist. Die endliche Welt muß also als endliches Nachbild des absolut Einen, dreipersönlichen Gottes in einer Vielheit von Ordnungen sich gliedern, in denen, je nach ihrer Vollkommenheit, die Einheit immer mehr auseinandergeht bis zu einem Punkte, wo eine weitere Trennung nicht mehr möglich ist, wo das Nichts beginnt. Die

Stufenreihe der endlichen Wesen wird daher in höchster Gottesnähe beginnen und an den Grenzen des Nichts endigen.

I. Erste Stufe der endlichen Welt.

Die reinen Geister bilden die höchste Stufe in der Reihe der Wesen.

Das endliche Sein ist auf seiner höchsten Stufe nothwendig in höchster relativer Einheit zu denken. Ist daher Gott in seiner absoluten Einheit absoluter Geist und zwar, als absoluter, dreipersönlicher Geist, so muß das endliche Sein in höchster relativer Einheit gedacht der absoluten Geistigkeit Gottes am nächsten kommen, es muß geistig sein und zwar die höchste, reinste Geistigkeit besitzen, die in der Endlichkeit überhaupt möglich ist. Wir haben dieses näher nachzuweisen, und da wir den reinen Geist als Substanz und in seiner Substanzialität von der göttlichen, absolut geistigen Substanz verschieden zu denken haben, so müssen wir auf den Substanzbegriff und dessen Grundlage, den Begriff der Identität, zurückgehen.

Das relativ identische Sein ist das, was es ist, nicht absolut, sondern nur relativ, daher immer veränderlich, im Nacheinander, es bezieht sich in seinem Unterschiede nie auf sich als absolut dasselbe, es ist und besitzt daher das, was es ist und besitzt, immer nur beschränkt. Eben weil das Substanzverhältniß des relativ identischen Seins relativ ist, ist das Sein selbst in Wirklichkeit nur relativ das, was es ist, es ist sein Sein nur beschränkt. Diese Beschränktheit ist aber in den verschiedensten Graden denkbar; denn das endliche Sein kann ja mehr oder weniger endlich und beschränkt sein, es kann daher dem absolut identischen Sein näher oder entfernter stehen. Je unbeschränkter nun das relativ identische Sein ist, was es ist und besitzt, was es ist, je mehr es also in seinem Unterschiede sich auf sich als dasselbe bezieht, jemehr es eben darin seine Einheit und Identität festhält, um so näher steht es der absoluten Substanz und der absoluten Identität, und da wir diese als absolute Geistigkeit und Persönlichkeit denken müssen, so steht die endliche Substanz der reinen absoluten Geistigkeit um so näher, je stärker ihre Identität im Unterschiede ist, je größer ihre Einheit und Gleichheit, je weniger sie also im Außereinander beschränkt ist. Die endliche Substanz ist daher nicht nur in so schwacher Einheit und Identität denkbar, daß sie nicht tiefer auseinander gehen kann, ohne mit dem Aufhören der Einheit und Identität auch aufzuhören, Substanz zu sein, sondern sie kann auch der absoluten Einheit und Identität so nahe kommen, daß sie geistig und persönlich ist. Das im Christenthum erneuerte Glaubensbewußtsein, die wiederhergestellte Verbindung unseres Erkennens mit aller Wirklichkeit sagt uns, daß

auf der höchsten Stufe der endlichen Welt Wesen stehen, die Gott am nächsten reiner Geistigkeit sich erfreuen. Fassen wir nun die absolute Substanz in ihrer konkreten Beschaffenheit als dreipersönlichen, absoluten Geist, so kann die relative Substanz auf ihrer höchsten Stufe nur in geistigen Substanzen ihre Wirklichkeit haben, in Geistern, die dieses in so hohem Grade sind, als der Begriff der Endlichkeit und der Relativität es erlaubt. Die Bezeichnung von reinen Geistern kann ihnen natürlich nur insofern zukommen, als sie dem reinen, absoluten Geiste am nächsten stehen; denn nur in der absoluten Substanz ist die Identität im Unterschiede, die Einheit in der Mehrheit rein d. h. ohne alle Entfremdung, ohne alles Außereinander. Die reinen Geister dagegen können die Identität und Einheit ihrer selbst nur im relativ höchsten Grade besitzen, also immer nur beschränkt. Auch der reine Geist entwickelt sich nur im Nacheinander, auch er hat Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, er erfährt also in seiner Identität doch eine gewisse Entfremdung, in seiner Einheit ein gewisses Außereinander; denn seine Vergangenheit und Zukunft ist nicht sein absolutes Eigenthum, ist ihm nicht absolute Gegenwart und daher in gewisser Weise fremd; er ist nur und lebt nur in aufeinanderfolgenden Akten, sein Sein und Leben ist daher auch einigermaaßen im Außereinander, aber als reiner Geist, als rein geistige Einheit wird er auch seine Vergangenheit und Zukunft in viel höherem Grade gegenwärtig besitzen, als dies z. B. beim Menschen der Fall ist, dessen geistige Einheit schon in ein viel tieferes Außereinander eingeht. Der reine Geist steht Gott am nächsten, er besitzt daher auch die Einheit und Identität seines Seins und Lebens, wenn auch nicht in absoluter, so doch in endlich vollkommenster Weise. Gott allein ist die absolute Einheit und Identität seines Seins und Lebens, er allein ist das, was er ist, in absoluter Gegenwart, in einem absoluten Unterschiede, in Einem reinen Akte, in absoluter Persönlichkeit dreipersönlich. Der relativen Identität des reinen Geistes entspricht dagegen ein nur relativer Unterschied, der reine Geist ist das, was er ist, nicht absolut, nicht in einer absoluten Erscheinung, nicht in Einem, reinem Akte, sondern er ist immer nur relativ, was er ist, daher nur im beschränkten Nacheinander, daher nur in immer endlicher Erscheinung, in immer endlichen Akten; sein Unterschied, seine Erscheinung kömmt daher nie zur Selbstständigkeit dem Sein und Wesen gegenüber, der Unterschied und die Erscheinung kommen daher auch nie, wie in Gott zur eigenen Persönlichkeit. Der endliche Geist ist immer nur einpersönlich oder er ist nie absolut persönlich; denn die Einpersönlichkeit ist eben nur relative Persönlichkeit. Ebensowenig wie man sagen kann, der endliche Geist sei reiner Geist im eigentlichen Sinne, ebensowenig kann man sagen, er sei rein persönlich, im absoluten Besitz seiner selbst, absolut persönlich; denn besteht die Persönlichkeit darin, daß ein Wesen in

seiner Erscheinung sich bewußt und frei auf sich bezieht, sich weiß und frei bestimmt, so kann reine, unbeschränkte, absolute Persönlichkeit nur da sein, wo das absolute Wesen in absoluter Erscheinung sich weiß und bestimmt und eben deshalb dreipersönlich sich weiß und bestimmt. Dagegen aber kann das nur relativ, beschränkt geistige Wesen auch nur beschränkt persönlich sein; denn das relativ identische Sein ist das, was es ist, immer nur relativ, also beschränkt, also im Nacheinander. Das Sichwissen und Sichbestimmen kann daher auch immer nur im Nacheinander geschehen, kann immer nur beschränkt und relativ sein. Einpersönlich sein und beschränkt oder relativ persönlich sein ist also ein und dasselbe. Offenbar aber ist diese Einpersönlichkeit nicht so zu denken, als ob, weil die Erscheinung des endlichen Geistes keine absolute sei und darum nicht selbst zur Persönlichkeit komme, das Wesen allein sich auf seine Erscheinung bezöge und von der Erscheinung keine Zurückbeziehung auf das Wesen stattfände. Diese Zurückbeziehung findet allerdings Statt; der Geist bezieht nicht nur seine Gedanken auf sich, sondern die Gedanken beziehen sich auch auf den Geist, allein die Einpersönlichkeit des endlichen Geistes besteht auch gar nicht darin, daß blos das Wesen sich bestimmte und wüßte, dagegen die Erscheinung, der Gedanke nicht, vielmehr weiß und bestimmt sich der endliche Geist nur im Gedanken, aber im beschränkten Gedanken, im Nacheinander, seine Selbstbestimmung ist daher nicht absolut, seine Persönlichkeit immer nur im Nacheinander, in der Beschränktheit wirklich. Hier tritt nun gerade der Begriff der Einpersönlichkeit oder der relativen Persönlichkeit in seinem Unterschiede von der absoluten Persönlichkeit deutlich hervor. Eben weil der absolute Geist in Einem reinen Akte absolut sich weiß und bestimmt und so absolute Person ist, bezieht sich auch dieser reine Akt als absolute, nicht beschränkte Verwirklichung der Persönlichkeit auf den absoluten Geist, der ihn hat. Während also im endlichen Geiste der Gedanke nur beschränkt ist und daher vom Geiste nur als beschränkter auf sich bezogen wird, wie er selber auch sich nur als beschränkten auf den Geist beziehen kann und so beide Beziehungen nur beschränkte Momente der Persönlichkeit sind, während also der endliche Geist selbst nur beschränkte, nicht absolut vollendete Persönlichkeit ist, ist der absolute Geist absolute Persönlichkeit, weil er sich in seinem reinen Akte absolut weiß und bestimmt, weil dieser Akt also selbst wieder als absoluter auf den Geist sich zurückbezieht, weil somit beide Beziehungen den vollen Charakter der absoluten Persönlichkeit an sich tragen. Was daher beim endlichen Geiste nur beschränktes Moment der Persönlichkeit ist, ist beim absoluten Geiste erste Person, zweite Person und als das Eine Bewußtsein, die Eine Selbstbestimmung des Einen Geistes aus dem zweipersönlichen Unterschiede hervorgehend dritte Person. Die relative Persönlichkeit ist also ihrem Begriffe nach nur beschränkte, relativ und nicht absolut

vollendete Persönlichkeit. Die Beziehung des Wesens auf seine Gedanken, wie die Beziehung des Gedankens auf das Wesen, beide Beziehungen sind nur beschränkte Akte, Momente der Persönlichkeit. Die relative Persönlichkeit ist nur wirklich in diesen beschränkten Akten und Momenten, sie verwirklicht sich nur momentan im eigentlichen Sinne des Worts, nämlich in ihren vorübergehenden, beständig wechselnden Akten. Es ist zwar richtig, daß das endliche Wesen ein Eines und identisches ist, aber es ist dieses nur relativ, es ist nur Eines und identisch im steten Wechsel, in steter Veränderung, es ist nur wirklich persönlich in beschränkten, immer wechselnden Akten. Es ist eine verkehrte, unwirkliche Abstraktion, das Wesen des Geistes außer seinen Erscheinungen und Veränderungen und darum auch die Persönlichkeit außer ihren wechselnden Akten als unwandelbar zu denken. Mit demselben Rechte könnte man das Wesen des Geistes seinen beschränkten, endlichen Akten gegenüber für unbeschränkt und unendlich halten. Das Wesen ist es vielmehr selbst, welches seine Veränderungen in der Erscheinung offenbart, es besitzt nur relative Einheit und Gleichheit, und ist daher nur wirklich in vielen, verschiedenen Akten. Wer dagegen sagen wollte, hierdurch würde die Wirklichkeit des endlichen Wesens auf seine Erscheinungen reduzirt, der würde dadurch nur beweisen, daß er sich von der abstrakten Trennung der Begriffe, Wesen und Erscheinung, nicht losmachen kann. Wo besteht denn die Wirklichkeit der endlichen Persönlichkeit, wenn nicht in ihren beschränkten Akten? Ist es nicht widersinnig, zu sagen, daß eine Person sich als vergangene bestimmt? Sie kann ihre Vergangenheit in gewissem Grade erneuern, sie kann sie zur Gegenwart machen, aber als vergangene ist sie nicht mehr wirklich, weil sie ihr Sein und Leben nur beschränkt besitzt. Nur für die absolute Persönlichkeit gibt es keine Vergangenheit, weil sie nicht in beschränkten Akten wirklich ist, sondern in Einem, reinem Akte, in absoluter Erscheinung. Für die beschränkten Akte der endlichen Persönlichkeit eine Unwandelbarkeit der Persönlichkeit selbst annehmen, heißt daher nichts anderes, als endlichen Erscheinungen ein absolutes Wesen beilegen. Die endliche Persönlichkeit bestimmt und besitzt freilich in relativer, beschränkter Weise ihre Vergangenheit und Zukunft, aber sie besitzt dieselbe nur wirklich in beschränkten, gegenwärtigen, stets wieder schwindenden Akten. Die absolute Persönlichkeit ist nur Gegenwart und darum Allgegenwart ihres Seins und Lebens. Die endliche Persönlichkeit ist aber nur relative Gegenwart ihres Seins und Lebens und darum nur beschränkte Gegenwart, im Nacheinander wirklich. Die endliche Persönlichkeit ist daher ebensosehr eine vergangene, aber diese Vergangenheit bleibt darum doch relativ gegenwärtig, insofern der Geist die Fähigkeit besitzt, aus dem Außereinander seines Lebens sich wieder zu verinnern, sich des Vergangenen zu erinnern; sie ist ebensosehr eine zukünftige; denn die Zukunft ist ja eben relative,

beschränkte Gegenwart für den Geist, insofern er sie nicht absolut, sondern nur beschränkt in seinen Fähigkeiten, seiner Freiheit und seiner ganzen Lage besitzt. Die Gegenwart wird Vergangenheit und Zukunft, beide sind nur Schranken an der Gegenwart, Beschränktheit und Relativität der Einheit und Identität des endlichen Geistes, der sich nur verwirklicht in einzelnen, beschränkten Akten. Aber man entgegnet, die Persönlichkeit sei doch beständig die Potenz, die vergangenen Akte zu erneueren, die zukünftigen zu wirken, sie habe deshalb ihre wahre Wirklichkeit nicht in den Erscheinungen, sondern vielmehr im Wesen, an dem die Erscheinungen nur stattfänden als wechselnde Modi. Weit entfernt, zu leugnen, daß der endliche Geist die Potenz sei, seine einzelnen Akte zu wirken, sagen wir ja vielmehr, daß eben darin die Relativität des endlichen Geistes besteht, das, was er ist und besitzt, nur in einzelnen, beschränkten Akten zu sein und zu besitzen, daß also seine Potenz eine ebenso beschränkte ist, wie seine Akte, indem er ja nur die Potenz ist, einzelne, beschränkte Akte hervorzubringen. Da nun aber die wahre Wirklichkeit des Geistes darin besteht, nicht blos Potenz zu sein, sondern das wirklich zu sein, was er in der Potenz ist, so ist der endliche Geist auch nur in seinen beschränkten Akten, in seinen wechselnden Zuständen wahrhaft wirklich.

Weil also die relative, endliche Persönlichkeit nicht auf der absoluten Einheit beruhet, so kommt sie auch nicht zur Zweiheit und Dreiheit der Personen, ihre Einheit ist vielmehr eine gebrochene, beschränkte, in vielen einzelnen Akten auseinandergehend. Die relative Persönlichkeit bezeichnet daher nicht einen unwandelbaren Geist, der selbst unveränderlich hinter den wandelbaren, vielfachen Erscheinungen stände und sie bestimmte, sondern sie bezeichnet den endlichen Geist, der nur relative Einheit und Gleichheit des Wesens besitzt und deshalb nur in einzelnen, beschränkten Akten und Erscheinungen sich verwirklicht, der also nie zum absoluten Selbstbesitz, zur absoluten Persönlichkeit kommt, weil er eben nicht zur absoluten Einheit seines Seins und Lebens und darum auch nicht zur Zweiheit und Dreiheit der Persönlichkeit kommt. Der endliche Geist bleibt somit immer nur in unvollendeter, relativer Einheit und eben weil er nicht zur absoluten Vollendung der Einheit gelangt, so kommt er auch nicht über die Einheit hinaus zur Zweiheit und Dreiheit der Personen, er ist nothwendig nur einpersönlich.

Wir haben schon gesehen, daß der endliche Geist nur relative Einheit ist. Er ist nicht schlechthin einfach. Dem Einfachen steht allerdings das Zusammengesetzte gegenüber, aber daraus folgt noch nicht, daß das, was nicht zusammengesetzt ist, absolut einfach ist. Der endliche Geist besitzt zwar die Einheit und Identität im relativ höchsten Grade, allein er ist doch nur relativ identisches Sein und ist daher nur wirklich im Nacheinander seiner Akte, in der Vielheit und Einzelheit

seiner Erscheinungen, er ist eben nur beschränkte, relative Einheit, daher nicht schlechthin und absolut einfach. Die absolute Einfachheit kömmt nur dem absoluten Geiste zu. Abstrahiren von den vielfachen Erscheinungen des endlichen Geistes und ihn dahinter an sich in seiner Einfachheit zu erblicken glauben, ist ein großer Irrthum. Der Geist als Substanz ist nur im Substanzverhältniß wirklich, sein Wesen unterscheidet sich in der Erscheinung, das Wesen aber ist in der Erscheinung und die Erscheinung im Wesen. Eine Trennung beider würde die Wirklichkeit des Geistes aufheben. Aber man behauptet, der Geist könne doch als bloße Potenz gedacht werden, und da sei er schlechthin einfach; wenn er sich aus seiner Erscheinung zurückgezogen habe, sei das Vielfache, was an ihm nur erscheine, aufgehoben und in die Einheit zurückgeschwunden. Der Geist ist nach dieser Voraussetzung im Zustande der Potenz gedacht. Nun aber kann eine Potenz, die nur Potenz zu einzelnen, vielfachen Akten ist, doch nicht schlechthin einfache Potenz genannt werden; denn dieses in der Potenz noch verschlossene Wesen, also das Wesen dieser Potenz besteht ja gerade darin, nur in der Vielheit sich zu verwirklichen und zu erscheinen, das Wesen der Potenz ist also nicht schlechthin einfach, sondern hat als Potenz den Charakter der Vielheit in der Einheit, der gebrochenen, nur relativen Einheit und Einfachheit, weil die Potenz eben Potenz nur zu beschränkten, einzelnen Erscheinungen ist. Nur der absolute Geist ist schlechthin einfach, in einem absoluten Unterschiede, in absoluter Erscheinung verwirklicht.

Wir haben bisher gesehen, daß der endliche Geist als die höchste Stufe der relativen Substanz der absoluten, reinen Geistigkeit Gottes am nächsten steht, daß er in seiner Persönlichkeit, wenn dieselbe als beschränkt und relativ auch nur Einpersönlichkeit ist, das vollkommenste Nachbild des absoluten, dreipersönlichen Geistes ist. Die Stufe der reinen Geister erweiset sich aber nicht minder, wenn wir sie als das Ganze, als die Gesammtheit der reinen Geister in Betracht ziehen, als die höchste Stufe der relativen Substanz. Nur die absolute Substanz ist einzig. Der endliche Geist als nur relative Substanz ist daher nur in der Vielheit zu denken, das Wesen des endlichen Geistes kann sich nur in einer Vielheit von Geistern verwirklichen, kann nur existent werden in der Einzelheit. Da aber die Einheit des rein geistigen Wesens die relativ höchste ist, so ist jene Vielheit noch nicht durch das Nacheinander ihrer Existenz getrennt. Die Gattung der reinen Geister, wenn wir so sagen sollen, ist von Anfang an ihrer Gesammtheit nach zusammen. Die Welt der reinen Geister hat keine Geschlechter der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern sie ist eine einige Welt; sie existirt als endliche Einheit wohl schon im Nebeneinander, aber noch nicht im Nacheinander. Die Geisterwelt ist von Anfang an ein geschlossenes Ganze. Aber die Substanz des

reinen Geistes ist als endliche Substanz nicht nur in substanzieller Vielheit, sie kann auch nur in einer ungleichen, substanziellen Vielheit gedacht werden. Die Geisterwelt ist daher eine Mehrheit ungleich vollkommener Ordnungen, sie stuft sich ab in verschiedenen Klassen, die an Rang und Würde sich von einander unterscheiden. Wie also der absolute Geist in absolut substanzialer Einheit und Gleichheit nur unterschieden ist in drei Personen, die das göttliche Wesen auf gleich vollkommene Weise besitzen, so muß die endliche Substanz auf ihrer höchsten Stufe als reiner Geist in substanzieller, ungleicher Vielheit, in einer nach den Graden der Vollkommenheit geordneten Reihe sich verwirklichen. Nur die drei göttlichen Personen besitzen ihr Wesen auf gleich vollkommene, gleich absolute Weise, die endlichen Geister können daher ihr geistiges Wesen nur in relativer, ungleicher Gleichheit besitzen, sie müssen ihrem endlichen Wesen und ihrem absoluten Vorbilde gemäß jene nach der verschiedenen Vollkommenheit gegliederte Hierarchie bilden, wie das christliche Bewußtsein sie uns vorstellt.

Die endliche Substanz existirt also auf der höchsten Stufe, die sie überhaupt ersteigen kann, als reiner Geist. Einer solchen höchsten Stufe der endlichen Substanz in höchster Gottesnähe entspricht aber eine niedrigste in weitester Gottesferne, die das, was sie ist, in so großem Außereinander, in so schwacher Identität, in so matter Einheit ist, daß das Wesen sich unterscheidend nicht weiter auseinandergehen kann, ohne das Identitäts- und Substanz-Verhältniß und damit die Realität zu verlassen.

II. Die letzte und niedrigste Stufe der endlichen Welt oder das Mineralreich.

Wenn der Geist in relativ höchster Einheit und Identität in seinem Unterschiede sich besitzt und bestimmt und darum in einer Vielheit für sich seiender selbstständiger Geister wirklich ist, so ist dagegen bei der niedersten Stufe der relativen Substanz die Identität und Einheit so schwach, daß die Trennung und das Außereinander überwiegend gedacht werden muß. Die Mineralsubstanzen kommen nicht zum selbstständigen Fürsichsein, sie sind nur wirklich als Aggregat, in körperlicher Verbindung, im größten Außereinander. Der Körper als solcher ist nur insofern Substanz, als er aus einer Vielheit gleichartiger oder ungleichartiger Substanzen besteht, von denen jede Einzelne ihr eigenthümliches Wesen und ihre eigenthümliche Erscheinung nur in diesem körperlichen Zusammensein besitzt. Das Mineral ist allerdings als Sein identisch, es ist, was es ist, in einer Erscheinung; aber während die geistige Substanz ihre Erscheinungen in für sich seiender Einheit und Selbstständigkeit zusammenhält, so daß sie ihr

besonderes Dasein der sie umgebenden Vielheit von Geistern gegenüber behauptet, ist im Gegentheil die Mineralsubstanz so sehr im Außereinander, daß sie nie zu jener selbstständigen Besonderheit kommt; in unselbstständiger Haltlosigkeit ist sie immer nur in Verbindung, in Zusammensetzung wirklich, als Körper. Eben weil nun die Mineralsubstanz keine so starke Einheit besitzt, daß sie zu einem selbstständigen, besondern Dasein kommen könnte, eben weil sie nur als Körper ist und nicht, wie der Geist, als selbstständiges, fürsichseiendes Wesen, welches den andern Geistern gegenüber für sich ist und lebt, kann sie sich, wie sie nur als Körper, im Zusammensein ist und lebt, den übrigen Körpern gegenüber nicht selbstständig verhalten; die Körper können in einander übergehen, sich vermischen und wieder trennen. Wir sagen nicht, der reine Geist sei absolut selbstständig, er sei und lebe absolut unabhängig von den übrigen Geistern. Dieses absolute, unabhängige Fürsichsein besitzt nur Gott. Der reine Geist ist vielmehr als endliches Sein nur in dem Reiche der Geister wirklich, er ist und lebt nur in der zusammenhängenden Vielheit von Geistern, aber er besitzt doch sein Fürsichsein auf die relativ unabhängigste Weise. Im Gegensatz hierzu nun ist die Mineralsubstanz so beschränkter Einheit, so sehr im Außereinander, daß sie gar nicht zu solchem selbstständigen Dasein kommt, daß sie immer nur im körperlichen Zusammensein, im unselbstständigsten Zusammenhange mit Andern wirklich ist. Es widerspricht daher der Mineralsubstanz, wenn man den Körper getheilt denken will und dadurch zu einfachen Ursubstanzen kommen zu können glaubt. Die Mineralsubstanz ist ebensowenig einfach, theillos, wie der Körper; denn sie ist ja, wie dieser, nur in der Mehrheit außereinanderliegender Theile wirklich, sie ist nur als Körper wirklich. Die Mineralsubstanzen sind allerdings ein Einheitliches, aber die Vielheit, die sie zusammensetzt, ist keineswegs so sehr von der Einheit zusammengehalten, daß sie nicht getrennt werden könnte, ohne ihre Natur zu verlieren; mag man diese Vielheit trennen, so sehr man will, es bleibt immer eine Vielheit, jene schwache Einheit im Außereinander, es bleibt immer Körper. Die Mineralsubstanz bleibt eben immer Mineral, immer im vielfachen Außereinander ihrer selbst, und einfache Urbestandtheile aufsuchen heißt den Begriff des Minerals aufheben. Wenn man aber leugnet, daß es einfache, theillose Urbestandtheile, Atome gebe, so folgt daraus noch keineswegs, daß man ins Unendliche hin eine Trennung der Mineralsubstanzen denken könne. Zunächst folgt, daß wenn das Mineral sich nicht aus einfachen, also in einer bestimmten Anzahl vorhandenen Theilen zusammensetzt, wenn es im Gegentheil immer nur im vielfachen Außereinander, als Körper wirklich ist, daß man, so viel man auch die Trennung fortsetzen mag, immer einen Körper behält, weil eben das vielfache Außereinander doch nur in seinem Zusammensein, als

Körper, oder begrifflich ausgedrückt, als Einheit im Außereinander wirklich ist. Ist nun auch das Mineral überwiegendes Außereinander, überwiegende Vielheit, so ist es doch auch Einheit; denn das Außereinander und die Vielheit ist begrifflich nur denkbar als Einheit, die auf dieser ihrer niedersten Stufe in so vielfachem Außereinander ist. Der konkrete Ausdruck dieser außereinanderseienden Einheit, die konkrete Wirklichkeit derselben ist nun eben der Körper. Eine fortgesetzte Trennung und Theilung des Außereinander und der Vielheit im Körper kann daher begrifflich nichts anders heißen, als die Einheit von dem Außereinander und der Vielheit hinwegdenken, und darin liegt gerade der logische Widerspruch der Vorstellung von einer unendlichen Theilbarkeit; denn das Außereinander und die Vielheit ist logisch undenkbar ohne die Einheit, die in vielfachem Außereinander ist. Allein man entgegnet, die unendliche Theilung wolle ja auch nicht zu dem Außereinander, zu der Vielheit an sich ohne die Einheit, im Gegentheil, die Meinung von der unendlichen Theilbarkeit des Körpers verletze das Wesen des Körpers nicht, man könne so viel theilen, wie man wolle, er bleibe immer Körper, Zusammensein, Einheit von Vielem und darin liege eben der Beweis für die unendliche Theilbarkeit der Körper. Wie unhaltbar diese Rechtfertigung ist, ist nicht schwer einzusehen. Wollen wir nämlich nur irgend eine erhebliche Theilung und Trennung der Körper bewirken, so müssen wir zur Verdunstung unsere Zuflucht nehmen. Der Körper in Dunstform ist aber schon die körperliche Einheit in ihrer größten Schwäche und es käme deshalb einer völligen Aufhebung der Einheit gleich, wenn man alle Cohäsion hinwegdenken wollte, was man doch müßte, wenn man die Theilung der Körper fortführen wollte. Die Meinung von der unendlichen Theilbarkeit beruhet also doch auf der Aufhebung der körperlichen Einheit und ist somit ein logischer Widerspruch. Nichts ist daher verkehrter, als zu denken, man müsse die unendliche Theilbarkeit annehmen, wenn man die Existenz von Atomen leugnet. Es ist im Gegentheil offenbar, daß beide Ansichten im Grunde nicht verschieden sind und auf dasselbe hinauslaufen; denn die Vorstellung von einer unendlichen Theilung der Körper ist nichts anderes, als die vergebliche Mühe der Vorstellung, doch zu einfachen Theilen zu kommen, wie sie logisch nichts anderes ist, als die Aufhebung der körperlichen Einheit, der Einheit im vielfachen Außereinander, und das führt nothwendig zu schlechthin einfachen Theilen. Die Mineralsubstanz ist also ebensowenig einfach, wie sie unendlich theilbar ist. Das Mineral hat keine andere Einheit, als die des Körpers, die Theile des Körpers sind immer wieder Körper, d. h. Einheit von Vielem. Die Unmöglichkeit, das Mineral als ein Aggregat einfacher Urbestandtheile oder andererseits als unendlich theilbar zu denken, liegt im Begriffe des

Minerals, als der schwächsten endlichen Einheit, die nur im vielfachen Außereinander des Körpers wirklich ist.

Die Mineralsubstanz kann also niemals absolut einfach gedacht werden, schon darum nicht, weil dem Begriffe der relativen Substanz der Charakter der absoluten Einheit widerstreitet. Eine absolut einfache Substanz ist selbstverständlich absolut identisch, in absoluter Einheit des Seins und Lebens unveränderlich, ist selbst absolute Substanz. Die relative Substanz hat allerdings immer ihre Einheit und Identität, weil sie ohne dies nicht Substanz sein würde, aber als relativ ist ihre Einheit immer nur im Außereinander und veränderlich. Selbst der endliche Geist in seiner höchsten Geistigkeit kann keineswegs absolut einfache Substanz genannt werden, obgleich er im relativ höchsten Grade sein Außereinander beherrscht und in Einheit besitzt. Der Geist hat seine Realität nicht in absoluter Einheit, sondern nur im Nacheinander und Außereinander; er ist nicht schlechthin einfach, sondern nur relativ, insofern nämlich, als er nur in seinem Nacheinander und Außereinander derselbe selbstbewußte, d. h. seiner Einheit bewußte Geist ist; er ist nicht absolut identisch, weil er sich nur in seinen Veränderungen als derselbe weiß, weil er sich immer anders findet, in immer neuen Zuständen sich verändert, aber seine Identität als die relativ höchste beherrscht in geistiger Einheit diese Veränderungen und Wechsel. Auch die Mineralsubstanz hat als Substanz ihre Einheit und Identität, aber der größten Stärke gegenüber, wie der Geist sie hat, in der größten Schwäche; sie besitzt dieselbe nur als Körper und weit entfernt, durch Theilung dieser Körper auf absolut einfache und identische Atome zu kommen, hebt man bei solchem Verfahren nicht nur die Mineralsubstanz, sondern auch die relative Substanz überhaupt auf, man macht den Versuch, in der niedrigsten relativen Substanz eine Eigenschaft zu entdecken, die nur der absoluten Substanz zukömmt.

Die Mineralsubstanz besitzt ihr Sein und Leben nur als Körper. Da der Begriff Substanz nichts anderes ausdrückt, als jenes innere selbstthätige Leben, wodurch das Sein sich zur Erscheinung bringt, so muß in der Körperbildung eben dieses substanziale Leben gedacht werden. Sich jenes Außereinander, jene Vielheit, worin der Körper ist, jenes, was wir Stoff, Materie nennen, als todt und leblos vorzustellen, ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Seins, welches ebensosehr als Leben gedacht werden muß. Ein Sein, welches ohne jene lebendige, substanziale Selbstbewegung gedacht wird, ist gleich dem Nichts. Eine solche Vorstellung von einer todten, leblosen Materie widerspricht den ersten Grundbegriffen des Denkens. Das mineralische Sein ist eben in jenem Stoff, in jener Materie in seinem Außereinander, in seiner Vielheit. Der Stoff, die Materie ist nichts anderes, als die erscheinende, verwirklichte mineralische Substanz. Stoff und Kraft ist ein und dieselbe Mineralsubstanz. Die Mineralsubstanz verwirklicht sich

eben im Stoff, sie ist ihrem Wesen nach die schwächste Einheit, das größte Außereinander und verwirklicht sich deshalb als Kraft im Stoff, in der Materie als der entsprechenden außereinanderseienden Erscheinung der Kraft. Die Kraft ist daher ebensosehr Stoff, wie der Stoff Kraft ist. Die Kraft wirkt nicht im Stoffe, wie in einem Fremden, sondern wie im eigenen, erscheinenden Wesen. Wie das Sein gleich Nichts ist, wenn es das, was es ist, nicht in einem Unterschiede, in einer Erscheinung ist, wenn es nicht diese innere Lebensthätigkeit besitzt, in der es sein Sein lebt und verwirklicht, so würde der Stoff für unser Denken gleich dem Nichts sein, wenn wir ihn der wesenhaften Einheit mit der Kraft entziehen und ihn als kraftlos oder leblos denken wollten. Das Mineral ist die Einheit von Kraft und Stoff. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob der Stoff nicht das wäre, was er scheint, als ob die Kraft so etwas Innerliches wäre, die im Stoff erscheine und sich wieder in ihre Innerlichkeit zurückzöge. Bei solcher Annahme würde man der Mineralsubstanz eine größere Einheit beilegen, als sie wirklich besitzt. Die Kraft ist im Gegentheil im Stoffe sich äußerlich geworden, der Stoff ist ihre wesentliche Erscheinung. Während der Geist so starker Einheit ist, daß die Vielheit und das Nacheinander der Gedanken immer von der Einheit beherrscht und in sie zurückgenommen wird, ist im Gegentheil das Mineral, als die niedrigste Stufe der relativen Einheit, so sehr im Außereinander, daß die Kraft im Stoffe sich immer äußerlich bleibt. Das Mineral ist das wirklich, was es scheint, das Mineral ist wesentlich materiell. Das Leben des Minerals ist materielles Leben, es ist, wie das mineralische Sein, nur in dem vielfachen Außereinander der Materie wirklich, es wirkt nur in der Ausbreitung des Stoffes, es ist eben im Stoffe in seinem Außereinander und Nebeneinander. Das Mineral ist als die niedrigste Stufe des Seins und Lebens in der größten Schwäche der Einheit, in der größten Trennung von sich selber, es ist ebendeshalb als Materie, als sich ganz äußerliches Sein.

Das Mineral ist also als etwas durchaus Lebendiges zu denken, wenn auch auf der niedrigsten Stufe des Lebens. Natürlich ist auch das mineralische Sein und Leben nur in ungleicher Verschiedenheit wirklich. Die Vielheit des Minerals ist nur als Vielheit mehr oder minder vollkommener Substanzen. Da aber die Mineralsubstanz nur zu der schwächsten Selbstständigkeit kömmt, da sie nicht, wie das Geisterreich, eine Gesellschaft fürsichseiender, frei selbstständiger, wenn auch nach den Graden der Vollkommenheit geordneter Wesen bildet, so kann sie in ihrer ungleichen Vielheit nur den denkbar niedrigsten Grad der Unabhängigkeit einnehmen. Die Mineralsubstanzen sind daher im Gegensatz zur relativ höchsten Unabhängigkeit, die als Gesellschaft frei geistiger Wesen ist, nur als zusammengesetzte Körper. Gerade in der Zusammensetzung zeigt sich die Natur des Minerals als die niedrigste

Stufe des relativen Seins und Lebens. Die Mineralsubstanz ist ja nur im körperlichen Außereinander, in dieser materiellen Trennung und Entfremdung von sich selber, sie kömmt zu keinem Selbst, zu keiner selbstständigen Einheit. Daher die Vermischung und Trennung, die Bindung und Lösung der verschiedenen Mineralsubstanzen, die deshalb den denkbar niedrigsten Grad der Individualität bezeichnen, während die Geister in starker individueller, wenn auch immer nur relativer, Unabhängigkeit nebeneinander stehen. Während ferner die einzelnen Geister als freie Glieder einer Ordnung des Geisterreichs eingeordnet sind, während die einzelnen Ordnungen wieder als besondere, engere frei-gesellschaftliche Organismen der großen Hierarchie des Geisterreichs angehören, sind die Mineralsubstanzen, wie sie in ihrer Einzelheit nur in Zusammensetzung sind, in ihrer geordneten Vielheit nur als ein System von Weltkörpern. Steht also dem freien Einzelgeiste, als der vollkommensten relativen Einzelsubstanz, die Mineralsubstanz, im Sinne der sogenannten einfachen Elemente gedacht, gegenüber, als unvollkommenste relative Einzelsubstanz, so steht dem freien Verhalten der einzelnen Geister gegen einander die Zusammensetzung und Gebundenheit, der vollkommensten Wechselbeziehung endlicher Substanzen die unvollkommenste gegenüber. Vereinen sich die einzelnen Geister zu engeren gesellschaftlichen Organismen und zwar in Folge ihrer geistigen Natur und ihrer geistigen Thätigkeit, die sie nöthigt, ihre relative, nur in einer Vielheit von einzelnen Geistern seiende Einheit im geistigen Verkehr zu verwirklichen, so verknüpft auch, dieser höchsten, relativ vollkommensten Lebenseinheit gegenüber, ein Band der Einheit die einzelnen Mineralsubstanzen zu einem Weltkörper, der denkbar niedrigsten Lebenseinheit verschiedener relativen Substanzen. Der Zug der Schwere, diese einende Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Mineralsubstanzen, entspricht daher jener geistigen Verwandtschaft und der darauf sich gründenden Wechselbeziehung, die die einzelnen Geister zu engeren Gemeinschaften, zu Ordnungen und Klassen bildet. Wie dann die verschiedenen gesellschaftlichen Gliederungen der Geister zu dem Einen, jedoch der ungleichen Verschiedenheit der einzelnen Gliederungen gemäß, nach Ueberordnung und Unterordnung organisirten Geisterreich sich verbinden, so vereinen sich auch die einzelnen Weltkörper in ihrer Gleichheit und Verschiedenheit, in ihrer Anziehung und Abstoßung zu Sonnensystemen, zum Weltsysteme. Hiermit soll jedoch nichts anderes gesagt sein, als daß die Weltkörper in ihren verschiedenen Gliederungen sich zu einem Ganzen verbinden. Daß alle Gliederungen dieselbe organische Vollkommenheit besitzen, wie z. B. unser Planetensystem, daß folglich auch die Vollkommenheit der Mineralsubstanzen überall, in ihrer gesammten Vielheit die gleiche sei, möchten wir keineswegs behaupten, uns scheint vielmehr das Gegentheil viel wahrscheinlicher. Die empirische Wissenschaft hat noch manche Dunkelheit

zu erforschen, bevor die Philosophie sich dieser Gebiete der endlichen Welt vollständig bemächtigen kann. Für unsern Zweck genügt es, das Mineralreich als die denkbar niedrigste Stufe der endlichen, relativen Substanz erwiesen zu haben. Die Mineralsubstanz besitzt eine so schwache Einheit, ist so sehr im Außereinander, daß sie nur als Körper ist, sie ist daher so unselbstständig, so wenig unabhängiges Fürsichsein, daß die Mineralsubstanzen in der Zusammensetzung in einander übergehen, sich trennen und wieder verbinden können. Ihre Vielheit verbindet sich daher auch nur zum Körper, zum Weltkörper, die verschiedene, ungleiche Vielheit zu verschiedenen Weltkörpern, zu mannigfaltigen Gliederungen, zu dem Ganzen der Körperwelt. Gott ist die absolute Einheit und Identität seiner Substanz, nur unterschieden in seinen drei Personen, die sein absolut gleiches Wesen auf gleich vollkommene Weise besitzen und bestimmen. Die relative Substanz ist nur relative Einheit und Identität, sie ist daher nur in ungleicher substanzieller Vielheit. Die relative Substanz auf der höchsten Stufe besitzt daher die höchste, die relativ höchste Einheit und Identität, sie ist in ihrer ungleichen Vielheit eine Vielheit von Geistern, die in ihrer Gesammtheit einen nach den Stufen der Vollkommenheit gegliederten gesellschaftlichen Organismus bilden. Dieser höchsten Stufe der relativen Substanz, als dem vollkommensten Nachbilde des Einen, dreipersönlichen Gottes, entspricht eine niedrigste Stufe, das Mineral in weitester Gottesferne. Die Mineralsubstanz ist so sehr im Außereinander, daß sie nur mehr die körperliche Einheit besitzt, sie ist daher in ihrer Vielheit nur verbunden als Zusammensetzung, als Weltkörper, als ein Ganzes von Weltkörpern und ist so der denkbar niedrigste Organismus ihrer Vielheit. Die Mineralsubstanz ist so das unvollkommenste Nachbild des Einen, dreipersönlichen Gottes, sie ist das niedrigste Sein und Leben, weshalb denn auch das gewöhnliche Denken sie als todt und leblos, von mechanischen Kräften bewegt, sich vorstellt. Das Mineral nimmt die niedrigste Stufe in der Reihe der endlichen Wesen ein, und es ist gewiß, daß die Einheit nicht noch tiefer herabgehen kann. Denn eine Einheit, die so weit gesunken ist, daß nicht einmal ein Mineralkörper mehr entsteht, sei dieser noch so flüchtig auseinandergegangen und aufgelöset, ist gar keine Einheit mehr. Eine Vielheit ohne alle Einheit ist unmöglich und undenkbar; denn die Vielheit existirt immer nur in der Einheit. Das Mineral steht also an der Grenze des Nichts.

Haben wir hiermit die höchste und tiefste Stufe der relativen Substanz als reinen Geist und als Mineral erkannt, so fragt sich nun, welche Mittelstufen zwischen diesen beiden äußersten Punkten liegen.

III. Die Mittelstufen zwischen dem Geisterreich und dem Mineralreich.

Es ist zunächst klar, daß das endliche Sein, welches zwischen der denkbar höchsten und denkbar niedrigsten Stufe der relativen Substanz gedacht werden muß, weder die relativ höchste Einheit des Geistes, noch das tiefste Außereinander des Minerals besitzen kann. Es scheint nun allerdings, als ob Mittelstufen dieser Art nicht denkbar wären; denn, so könnte man sagen, ist das Sein entweder in so großer Einheit, daß es nicht das Außereinander des Minerals hat, und dann ist es geistiges Sein, wenn auch in niederen Graden, oder das Sein ist im sinnlichen, materiellen Außereinander, und dann ist es mineralisches Sein, wenn auch in möglichst hohem Grade. So viel ist gewiß, wenn eine Substanz in so hohem Grade Einheit ihres Seins und Lebens ist, daß sie nicht in das körperliche Außereinander eintritt und nicht darin eintreten kann, daß sie ohne alles materielle Außereinander in relativ höchster Weise ihr Sein und Leben geeint besitzt, dann ist sie, man mag diese Einheit so niedrig denken, als man will, rein geistiger Natur. Auch das ist gewiß, daß ein Sein, so lange es den wesentlichen Charakter der Mineralsubstanz trägt, das Außereinandersein in dem Grade nämlich, in welchem das Sein sich ganz äußerlich ist und getrennt werden kann, ohne seine eigenthümliche Natur zu verlieren, auch als Mineralsubstanz zu denken ist. Allein wer möchte denn die Möglichkeit des endlichen Seins auf diese beiden äußersten Stufen beschränken wollen? Es liegt ja im Gegentheil im Begriffe des endlichen Seins, nur in ungleicher substanzieller Vielheit wirklich zu sein, eine Stufenreihe zu bilden, die vom Vollkommensten bis zum Unvollkommensten herabsteigt. Zudem läßt sich auch aus der Natur dieser beiden äußersten Stufen auf die Beschaffenheit der dazwischen liegenden Mittelstufen schließen. Es ist offenbar, daß ein Sein, wenn seine Einheit und Identität höher gedacht wird, als die des Minerals und niedriger, als die des Geistes, des Minerals bedarf, um darin sein Wesen zur Erscheinung zu bringen. Auf diese Weise ist es nämlich nicht im sinnlichen Außereinander, ist nicht Mineral, sondern es verwirklicht nur seine Erscheinung im Mineral. Es ist aber auch nicht geistiges Fürsichsein, insofern es nicht ohne das sinnliche Außereinander selbstständig für sich ist, sondern sein Wesen im Mineral zur Erscheinung bringt. Das Sein auf diesen Mittelstufen geht daher wohl in das Außereinander des Minerals ein und es kann deshalb in seiner Erscheinung gestört und zerstört werden, weil die Mineralsubstanz, auf solche Weise einer höheren Substanz verbunden, den Charakter der Trennung von sich selber keineswegs verliert, aber das Sein selber in seinem Wesen geht damit nicht in eine gleiche Trennung und Zerstörung ein; denn wenn dieses der Fall wäre, so wäre es mineralisches

Wesen, Mineralsubstanz. Die Wesen zwischen Geist und Mineral wurzeln daher mehr oder weniger, je nachdem sie dem Mineral näher stehen oder dem Geiste, mit ihrer Erscheinung im Mineral, sie verwirklichen ihre Erscheinung im Mineral, ihr Wesen dagegen ist mehr oder weniger selbstständig. Wie daher die niedrigste dieser Stufen dem Mineral am nächsten stehen wird und am meisten an dasselbe gebunden sein muß, so muß die höchste dem reinen Geiste zunächst sein und daher auch in ihrer Erscheinung schon über das mineralische Außereinander hinausgehen, wenn auch andererseits noch in demselben wurzeln.

So ist also die endliche Substanz ihrem Begriffe nach, als eine nur in ungleicher substanzieller Vielheit und daher nur in einer nach den Graden der Vollkommenheit geordneten Reihe wirkliche, zuerst auf der höchsten und tiefsten Stufe als Geist und Mineral. Die Mittelstufen, zwischen beiden liegend, können in ihren Wesen nicht in geistiger, selbstständiger Einheit für sich bestehen, ohne mit der höchsten Stufe zusammenzufallen, sie enthalten daher zwar keine mineralische Wesen, sondern Wesen so starker Einheit, daß dieselben nicht mehr eine Trennung von sich selber erfahren können, wie das Mineral, ohne vernichtet zu werden. Die Wesen dieser Mittelstufen können daher ihr Außereinander, da sie nicht in geistiger selbstständiger Einheit es zusammenhalten, nur im sinnlichen Außereinander zur Erscheinung bringen, so jedoch, daß die selbstständige Einheit steigt, je näher die Stufenreihe der höchsten geistigen Stufe kommt. Wenn daher die niedrigste Stufe noch vollständig in ihrer Erscheinung an die Mineralsubstanz gebunden ist, so findet höher hinauf eine allmälige Entbindung vom mineralischen Außereinander Statt, bis auf der höchsten Stufe das Wesen in seiner Erscheinung fast ganz vom Mineral befreiet in geistiger Selbstständigkeit so zu sagen über das sinnliche Außereinander hinausgeht und zum Geiste wird, wodurch dann die Stufenreihe der Wesen, die höchste Stufe und die niedrigste, durch diese Kette von Mittelstufen geschlossen ist.

Das hier Gesagte wird im Folgenden seine nähere Begründung finden. Die Entwicklung dieser Mittelstufen wird zeigen, daß dieselben nicht etwa nur höhere Grade der Mineralsubstanz sind, sondern von dieser niedrigsten Stufe des Seins wesentlich verschieden sind.

1. Das Pflanzenreich und das Thierreich.

Der Mineralsubstanz zunächst steht die Pflanze, die in ihrer Erscheinung noch ganz im Mineral befangen ist. Sie überwältigt allerdings vollständig die Mineralsubstanz, insofern diese die Materie ist, worin die Pflanze ihre Erscheinung verwirklicht, und insofern auf diese Weise der materielle Stoff ganz in die Dienstbarkeit der Pflanze tritt.

Allein das Wesen der Pflanze ist noch so sehr im Außereinander, daß es in seiner Erscheinung im Mineral so zu sagen ganz aufgeht. Darum kann auch die Pflanze bis zu einem gewissen Grade in die Trennung eingehen. Der Körper, den sich die Pflanze aus dem Mineral gebildet hat, kann von seiner außereinanderliegenden Vielheit bis zu einem gewissen Grade Theile verlieren, ohne daß dadurch die Integrität der Pflanzenerscheinung angegriffen wird, ja oft wird ein solcher Theil unter entsprechenden Umständen wieder zur vollständigen Pflanze, ähnlich wie beim Mineral, welches immer dasselbe Mineral bleibt, so viele Theile man auch davon machen will. Allerdings ist die Einheit des Pflanzenwesens eine viel höhere, allein sie steht doch dem Mineral am nächsten, und die Pflanze erweiset sich ihrer ganzen Natur nach als die dem Mineral am meisten verwandte Stufe der relativen Substanz. In ihrer Erscheinung ganz im Mineral beschlossen, nimmt sie im gewissen Grade an dessen Außereinander Theil. Ihre Einheit ist noch so schwach, daß das Außereinander und Nebeneinander im hohen Grade sich geltend macht. Das Leben der Pflanze webt zwar in allen Theilen, aber die einheitliche Kraft existirt doch noch vorwiegend als vereinzelte, getrennte. Mit dieser Schwäche der Einheit hängt natürlich eine gleiche Schwäche der Unterschiedenheit zusammen. Wie die Mineralsubstanz in ihrer unterschiedslosen Vielheit sich ausbreitet und jeder Theil die ganze Substanz ist, eben weil die Identität der Mineralsubstanz so schwach ist, daß sie keine charakteristischen Unterschiede hervorzubringen und in der Einheit festzuhalten vermag, sondern im unterschiedslosen Nebeneinander und Außereinander sich ausbreitet, so entfaltet auch noch das Leben der Pflanze nicht so sehr Unterschiede in der Einheit, als es sich so zu sagen selbst nur wiederholt. Darum ist diese Gleichheit, diese gleichförmige Wiederholung der Pflanzenorgane im Zellensystem nicht der Ausdruck jener höheren Gleichheit, die charakteristische Unterschiede in sich hervorbringt, sondern nur die mehr charakterlose Einerleiheit eines Seins und Lebens, welches in der Schwäche seiner Einheit auch keine charakteristischen Unterschiede mehr setzen und beherrschen kann. Andererseits ist es aber auch offenbar, daß die Einheit und daher auch die Unterschiedenheit der Pflanze eine wesentlich andere und höhere ist, als beim Mineral. Die relative Substanz als Pflanze, läßt die Züge ihres absoluten Vorbildes, Gottes, der als die absolute Einheit und Gleichheit seiner Substanz ebendeshalb auch absolute Unterschiede in seinen drei Personen hat, viel deutlicher wiedererkennen, als dies beim Mineral, der niedrigsten Stufe der relativen Substanz, der Fall ist. Obgleich das Mineral nicht ganz unorganisch ist, weil selbst die Elementartheile der einzelnen Mineralsubstanzen in ihrem Außereinander die Vielheit von einem Einen und Gleichen sind und eine Beziehung auf einander haben, weil also doch noch der wesentliche Charakter des Organismus, wenn auch im aller-

niedrigsten Grade vorhanden ist, so ist doch das organische Leben der Pflanze ein ungleich höheres, und die höhere Einheit der Pflanzensubstanz verwirklicht sich in einem ganzen System unterschiedener Organe, die in ihrem lebendigen Zusammenhange der Pflanze den entschiedenen Charakter der Individualität und Selbstständigkeit geben. Während das Mineral, eben weil es den allerniedrigsten Grad organischen Lebens besitzt, nicht zu seinem Selbst kommt und darum auf die Zusammensetzung und durch den Zug der Schwere auf die Bildung von Weltkörpern angewiesen ist, um so im Verbande der verschiedenen, vielen Mineralsubstanzen zu der organischen Selbstständigkeit, wenn auch immer im niedrigsten Grade, zu gelangen, die es in seiner Einzelheit nicht gewinnen kann, ist im Gegentheil die Pflanze in ihrer Einzelheit ein entwickelter Organismus, gerade weil sie in ihrer Einzelheit schon eine so starke Einheit besitzt, daß sie in sich unterschiedene Organe bilden kann, in denen sie ihr Leben in sich selber entwickelt und so zu einem wahren Selbst kommt, was bei der einzelnen Mineralsubstanz, da sie, so zu sagen, nur ein Minimum von Einheit und selbstständigem Sein und Leben hat, keineswegs der Fall ist. In dieser Selbstständigkeit der einzelnen Pflanzen hat es dann weiter seinen Grund, daß die einzelne Pflanze in der unterschiedenen Vielheit von Pflanzen ihr selbstständiges Fürsichsein festhält. Während das Mineral in der Zusammensetzung und im Weltkörper sich verliert, eben weil es in der Einzelheit die allerschwächste Selbstständigkeit besitzt und daher nicht für sich bestehen kann, während so die Minerale in ihrer unterschiedenen Vielheit sich nur nach ihrer Zusammensetzung und nach der Verschiedenheit der Weltkörper ordnen, bleibt dagegen die einzelne Pflanze der verschiedenen Vielheit der Pflanzen gegenüber selbstständig und die verschiedenen Grade der Vollkommenheit, in denen die relative Substanz überhaupt nur ist, treten bei den Pflanzen in den verschiedenen Gattungen und Arten sehr deutlich hervor. Auch die Mineralsubstanzen sind allerdings an Vollkommenheit verschieden, aber da die einzelnen Mineralsubstanzen in ihrer Einzelheit nicht zur Selbstständigkeit kommen, so gewinnen sie jene Ordnung nur nach der Art und Weise ihrer Zusammensetzung und in den Weltkörpern und deren verschiedenen Gliederungen. Die Pflanzen dagegen, die in ihrer Einzelheit selbstständig sind, gliedern und ordnen sich nach ihrer Verwandtschaft und Verschiedenheit in einer Stufenreihe von Gattungen, Arten und Varietäten, deren einzelne Glieder in ihrem Fürsichsein beharren, während die Minerale, wenn sie sich nach ihrer Verschiedenheit und Gleichartigkeit in verschiedenen Zusammensetzungen, in verschiedenen Weltkörpern und deren Gliederungen ordnen, ihre Einzelheit aufgeben. Es könnte auf den ersten Anblick scheinen, als ob die Mineralien hiernach eine viel engere Einheit besäßen, wie die Pflanzen; allein während die einzelne Pflanze in ihrer Einzelheit das Pflanzenwesen

verwirklicht, während jede einzelne Pflanze ihre Gattung und Art in Einheit in sich beschließt und besitzt, verwirklicht und besitzt das einzelne Mineral so wenig das Mineralwesen in seiner einzelnen Einheit, daß es im Gegentheil nur in der Einheit des Weltkörpers ist. Die Minerale sind daher, eben weil sie nur diese äußerliche Einheit des Weltkörpers haben, die von den einzelnen Substanzen, die den Körper zusammensetzen, keineswegs verwirklicht wird, in der allerschwächsten Einheit. In der einzelnen Pflanze dagegen kommt das Pflanzenwesen zum Fürsichsein, zur Einheit, jede Pflanze verwirklicht daher ihre Gattung und Art. Die Einheit des Pflanzenwesens, wie sie in den Gattungen und Arten und einzelnen Pflanzen in ihrem Außereinander ist, ist daher in einem wesentlich geringeren Außereinander, ist wesentlich höhere Einheit, als dies beim Mineral der Fall ist; denn die einzelne Pflanze verwirklicht ja die Gattung, die Art, das Pflanzenwesen überhaupt in ihrer einzelnen Einheit. Das Pflanzenwesen besitzt eben seine charakteristische Einheit in der einzelnen Pflanze wirklich, die Einheit der Gattung ist eben in der einzelnen Pflanze existent und vorhanden, die Pflanzensubstanz besitzt daher eine um so größere Einheit, wie die Mineralsubstanz, als die einzelne Pflanze mehr Einheit des Seins und Lebens hat, wie das einzelne Mineral. Die Einheit und das Allgemeine ist nur im Einzelnen wirklich, und eben darum offenbart die Pflanze in ihren Gattungen und Arten und der darin bestehenden individuellen Selbstständigkeit der einzelnen Pflanzen ihre höhere Einheit. Freilich ist diese Einheit des Pflanzenwesens noch sehr relativ; denn der dreieinige Gott, dessen endliches Nachbild auch die Pflanze ist, ist ja die absolute Einheit seiner Substanz und in jeder seiner drei Personen ist diese Substanz in ihrer absoluten Einheit absolut wirklich, ungebrochen und ungetheilt, jede Person besitzt die absolute Substanz auf gleich absolut vollkommene Weise. Dagegen die Pflanzensubstanz ist in substanzieller Vielheit auseinandergegangen, nur in der beschränkten Einzelheit wirklich, in ihrer Ungleichheit nach Gattungen, Arten, Varietäten verschieden. Trotzdem aber steht die Pflanze doch weit über dem Mineral, sie bezeichnet eine wesentlich höhere Stufe der relativen Substanz, als dieses niedrigste, tiefste mineralische Sein, wo die relative Substanz gleichsam in ihrer letzten Möglichkeit ist, wo die wesentlichsten Charaktere der Substanzialität und Realität, so zu sagen, schon zu verschwinden anfangen, wo die Einheit sich auflöset, wo die selbstständige Individualität aufhört, wo mit Einem Worte das Sein an der Grenze des Nichts sich befindet.

Besonders augenfällig tritt die höhere Einheit der Pflanzensubstanz hervor, wenn wir die äußere Form der Pflanze mit der des Minerals vergleichen. Wir haben schon bei Entwicklung des Substanzbegriffs gesehen, daß der Wechselbegriff Inhalt und Form zu dem Begriffsgebiete gehört, wodurch das Substanzverhältniß ausgedrückt wird.

Gott besitzt den absoluten Inhalt seines Seins in der absoluten Form seiner Dreipersönlichkeit. Die drei göttlichen Personen sind in der absoluten Einheit des göttlichen Wesens ohne alles Außereinander, ohne alle Beschränktheit. Die absolute Form ist daher absolute Einheit im absoluten Unterschiede. Die relative Substanz auf ihrer höchsten Stufe hat noch rein geistige Form, aber ihre Einheit ist schon im Außereinander der Vielheit geistiger Akte, der endliche Geist ist nur einpersönlich oder beschränkt persönlich, er hat keinen absoluten, d. h. persönlichen Unterschied, wie Gott, sondern nur die beschränkten Unterschiede der Gedanken und Willensbestimmungen, seine Form ist schon im Außereinander, wenn auch noch von der höchsten Einheit umschlossen. Die relative Substanz auf ihrer letzten Stufe als Mineral, hat ihre Form im tiefsten Außereinander. Das Mineral hat noch Form, aber es ist auch, so zu sagen, schon im Uebergange zur Formlosigkeit. Die breiten Massen des Minerals werden nur lose von der Form umschlungen. Die Kugelform, die unvollkommenste von allen Formen, ist herrschend. Das mineralische Sein hat dergestalt an Einheit verloren, daß eine Gliederung in Unterschiede, eine Organisation nicht mehr oder nur im allergeringsten Grade vorhanden ist. Die Kugelform ist die am meisten abstrakte, unterschiedslose und darum unvollkommenste Form. Die unregelmäßigen Formen, die das Mineral innerhalb seiner allgemeinen Kugelform umschließt, entsprechen in dieser ihrer Unregelmäßigkeit und Haltlosigkeit der Unselbstständigkeit der einzelnen Mineralsubstanzen; denn wie diese für sich nicht selbstständig sind, sondern nur im Zusammensein, in ihren verschiedenen Zusammensetzungen und endlich nur als Weltkörper existiren, so haben sie auch keine selbstständige Form, sondern gewinnen dieselbe erst in jenen Zusammensetzungen, in der Einheit des Weltkörpers. Viel höher dagegen stehen schon die Pflanzenformen. Hier ist nicht mehr die abstrakte Unterschiedslosigkeit, die ungegliederte, unorganische Einheit der mineralischen Kugelform, sondern ein ausgebildeter Organismus, eine organisch unterschiedene Form. Die Kugelform hat aufgehört, sie hat sich gleichsam in die Länge gezogen und in Stamm und Zweige gegliedert. Diese Form umschließt nicht mehr die zufälligen, durcheinanderliegenden, bald so, bald anders gestalteten Formen, wie sie im Mineral vorkommen, sondern wie die mineralische Kugelform bei der Pflanze in Stamm und Zweigen ihre allgemeine Unbestimmtheit verliert, sich gliedert und organisirt, so haben auch die untergeordneten Mineralformen bei der Pflanze im Zellensystem Regel und bestimmte Gestalt gewonnen. Die Pflanze ist ja, ungleich dem Mineral, in ihrer Einzelheit fürsichseiende Individualität. Noch siegreicher aber bezeichnet das Pflanzenleben seine höhere Einheit und organische Gliederung in Blatt und Blume. Während Stamm und Zweige in ihrer Form noch keine ganz bestimmte Gestalt haben, so daß sie vielfache Aenderungen erleiden können, ohne

den eigenthümlichen Charakter ihrer Form zu verlieren, weil sie eben noch keine in nothwendigen Gliederungen streng bestimmte Form haben, haben Blatt und Blume schon eine nothwendige, ganz bestimmte Form, eben weil sie integrirende Glieder haben. Blatt und Blume sind vollständig aus verschiedenen Gliedern organisirt, von denen man keines hinwegnehmen kann, ohne das Blatt oder die Blume in ihrer Integrität anzugreifen. In der Pflanze ist also die Einheit und Unterschiedenheit eine viel stärkere geworden, das formlose Außereinander des Minerals ist überwunden, das ausgebreitete Einerlei der Massen, nur in der überall unterschiedslosen Kugelform zusammengehalten, ist zu charakteristischen Unterschieden entwickelt.

Die Pflanze ist ihrem Wesen, wie ihrer Erscheinung nach, nach dem Inhalte ihres Seins, wie nach der Form desselben eine höhere Stufe der relativen Substanz, wie das Mineral. Aber die Pflanze steht dem Mineral am nächsten, sie hat ihre Erscheinung noch ganz im Mineral. Eine höhere Stufe der relativen Substanz werden wir uns daher im Unterschiede von der Pflanze so zu denken haben, daß ihre Erscheinung nicht mehr ganz im Mineral beschlossen ist, daß sie nicht mehr jene Trennung, jenes Außereinander erfahren kann, wie das bei der Pflanze noch der Fall ist. Die Einheit wird also auf dieser über dem Pflanzenreich sich erhebenden Stufe schon so stark sein, daß das Wesen nicht mehr nur und ganz im Mineral erscheint, sondern auch schon in sich selber. Wir finden diese Stufe im Thierreich verwirklicht.

Das thierische Wesen verwirklicht seine Erscheinung im Mineral in so geschlossener starker Einheit, der thierische Körper ist ein so eng zusammenhängendes Ganze, daß kein Glied von demselben hinweggenommen werden kann, ohne die Einheit dieses Organismus zu verstümmeln oder zu zerstören. Während der Pflanzenkörper vielfach in seinen Gliedern angegriffen werden kann, ohne dadurch eine wesentliche Verletzung zu erleiden, sind die Glieder des thierischen Körpers in viel engerer Einheit verbunden. Jeder Theil des Thierkörpers gehört daher nothwendiger zum Ganzen, ist ein mehr integrirender Theil, wie bei der Pflanze, das Ganze bleibt nur Ganzes mit allen seinen Theilen. Daher steht auch die Thierform weit über der Pflanzenform. Beim Thiere bemerkt man nicht mehr, daß die Gestalt sich, wie bei der Pflanze, im überall runden Stamme und seiner unregelmäßigen Verzweigung der mineralischen Kugelform gleichsam erst entwindet. Im Thiere ist auch nicht mehr jenes erste Ueberwinden der unregelmäßigen Mineralformen im regelmäßigen Zellensystem, sondern das Thier hat jene matte Einerleiheit der Form viel vollständiger besiegt, als die Pflanze; die verschiedenen Glieder sind zu einer ganz bestimmten Gestalt verbunden, weil von der stärkeren Einheit zusammengehalten. Während bei der Pflanzenform das Außereinander der Unterschiede

die Einheit überwiegt und darum auch diese Unterschiede in einer matten Einerleiheit, im mehr unterschiedslosen Nebeneinander sich ausbreiten, sind die Unterschiede der Thierform viel vollständiger in der Einheit beschlossen und darum jedes Glied ein charakteristischer Unterschied der Einheit, ein wesentliches Organ des Gesammtorganismus. Diese stärkere Einheit und Unterschiedenheit bedingt die vollkommenere Form des Thieres. Die Einheit des Thieres ist in Wesen und Erscheinung eine höhere, als die der Pflanze. Darum bleibt aber auch die Erscheinung beim Thiere nicht mehr ganz an dem Mineral gebunden, ist nicht mehr eine bloße Bildung des Minerals, sondern das Wesen erscheint schon an sich selber. Die thierische Empfindung, das ganze innere Leben des Thieres ist schon entbundener von dem Außereinander des Minerals, ist innerliche, bei sich selbst seiende Einheit, während die Pflanze in ihrem Sein und Leben sich mehr im Nebeneinander und Außereinander ausbreitet. Das Thier empfindet in sich, seine Erscheinung zieht in der Empfindung sich aus dem mineralischen Außereinander, in dem die Pflanze noch ihre ganze Erscheinung hat, zurück auf das eigene Wesen. Das thierische Wesen erscheint so nicht mehr, wie die Pflanze, blos an einem Andern, sondern an sich selber. Zwar ist diese stärkere Einheit noch nicht die Einheit des Bewußtseins, die frei und herrschend über der leiblichen Form der Erscheinung steht, aber das thierische Leben zuckt doch schon wie Wetterleuchten aus der dunklen, nächtlichen Gebundenheit der Materie heraus, es entringt sich doch schon den Banden der Materie, in denen die Pflanze noch ganz gefesselt ist. In der thierischen Empfindung zeigt sich der erste Anfang eines höheren substanzialen Lebens, als die Pflanze und das Mineral besitzen; denn in der Empfindung erscheint das Thier in sich selber, an seinem eigenen Wesen. Aber es ist auch nur der erste Schritt, der erste Anfang zum höheren, selbstständigen substanzialen Leben; denn diese höhere Lebenseinheit waltet nur erst als blinder Trieb über dem Thiere. Was ist aber der Trieb anderes, als die Schwäche der Lebenseinheit? Das Thier ist weit davon entfernt, seine verschiedenen Akte in geistiger Einheit und frei zusammenzufassen und zu bestimmen. Die thierische Empfindung steht noch weit ab von jener energischen Einheit, mit der das Bewußtsein und die Freiheit des Geistes das Sein und Leben in seinen aufeinanderfolgenden Akten zusammenfaßt. Der Mangel der Freiheit ist aber Mangel der Einheit des Lebens; denn die Freiheit ist die bewußte, vernünftige Verknüpfung der Lebensakte, die nur in einer geistigen Einheit stattfinden kann, während das Thier nur Empfindung und Trieb statt des Bewußtseins und der Freiheit besitzt und darum mehr in vereinzelter Unmittelbarkeit des Nacheinander seiner Akte entwickelt. Im Triebe ist das erste dumpfe Insichsein, die erste Regung einer höheren Subjektivität verwirklicht. Während die Pflanze noch ganz im Außereinander befangen, ihr Sein

und Leben im mineralischen Stoffe ausbreitet, ist das Thier zu sich selbst gekommen, besitzt sein Sein und Leben als Selbst, selbstständig, bestimmt es willkürlich mit jener Fähigkeit der Selbstbewegung, die die Pflanze noch gar nicht hat. Die Pflanze ist noch ganz in der Materie, in der sie ihre Erscheinung verwirklicht, gebunden, ihr Sein und Leben ist, wie dieser ihr mineralischer Stoff, in beschränkter Oertlichkeit gehalten, ihre Gegenwart reicht nur so weit, wie ihr Stoff reicht und alle ihre Lebensbewegung ist in diesen Schranken beschlossen. Das Thier dagegen hat die Schranken und die Schwere des mineralischen Stoffes überwunden; im Trieb und in der Empfindung über die bloße Erscheinung im mineralischen Außereinander hinausgehend, beherrscht es seinen Leib und trägt ihn willkürlich mit sich herum; das thierische Selbst steht, so zu sagen, schon über dem Leibe.

So ist im Thiere die Stufenreihe der Wesen schon um ein Bedeutendes ihrem absoluten Vorbilde, dem dreieinigen Gotte, näher gekommen. Gott ist in der absoluten Einheit seines Seins und Lebens absoluter Geist, absolutes Selbst, er bestimmt sich in seinen drei Personen auf absolut erschöpfende, ganz unbeschränkte Weise. Die endliche Substanz auf ihrer höchsten Stufe ist noch reiner Geist, aber der reine Geist ist keineswegs absolutes Selbst, er ist nur einpersönlich oder beschränkt persönlich, in beschränkten einzelnen Akten sich bestimmend und besitzend. Diese einzelnen Akte sind jedoch in der relativ höchsten geistigen Einheit. Die dieser höchsten Stufe entsprechende niedrigste Stufe der relativen Substanz, das Mineral, hat beinahe kein Selbst mehr; das einzelne Mineral kömmt nicht mehr zu einem selbstständigen Dasein. Die Pflanze gewinnt schon wieder eine höhere Individualität, aber sie ist noch zu sehr im Außereinander ausgebreitet, noch zu sehr sich entfremdet und äußerlich, ihre innere Selbstbewegung kömmt noch nicht zu sich selbst, zum eigenen Wesen zurück, sondern bleibt in ihrer Erscheinung ganz im mineralischen Stoffe befangen. Im Thiere dagegen bricht die erste Regung einer höhern Selbstständigkeit mächtig hervor; in der Empfindung und willkürlichen Thätigkeit des Triebes zeigt sich jene stärkere Einheit des Seins und Lebens, die die Thatkraft innerlich zusammenfaßt und in einzelnen Akten wirken läßt, ohne darin, wie die Pflanze, sich selbst entfremdet und äußerlich zu werden.

Mit dieser höhern Selbstständigkeit des Thieres, die dem einzelnen Individuum ein starkes Fürsichsein gibt, ist enge verbunden eine größere Einheit der Gattungen und Arten des Thierreichs, d. h. eine enger geschlossene Einheit, eine geringere Zersplitterung der verschiedenen Charaktere, die die verschiedenen Stufen des Thierreichs begründen. Das Thier ist als endliche Substanz nur in ungleicher Vielheit, in einer Reihe ungleich vollkommener Stufen wirklich. Die verschiedenen Klassen des Thierreichs mit ihren verschiedenen Gattungen und Arten zeigen uns das thierische Wesen auf den verschiedensten Stufen der

Vollkommenheit, in einer äußerst mannigfaltigen und in allen Beziehungen ungleichen Vielheit. Die wesentlichen Charaktere des thierischen Wesens sind noch zu zersplittert, noch zu ungleich auseinandergegangen, noch zu sehr getrennt, als daß das Thierreich eine höhere Einheit und Gleichheit haben könnte, wie die ist, die wir in den ungleichen Klassen, Gattungen und Arten erblicken. Noch zu weit steht das Thier von dem absoluten Urbilde aller endlichen Substanzen entfernt, von Gott, der in der absoluten Einheit und Gleichheit seines Wesens nur in drei gleich vollkommenen Personen unterschieden ist, als daß es in seinem Wesen weniger getrennt, weniger im ungleichen Außereinander und Nebeneinander sich verwirklichen könnte. Gleichwohl aber ist das Thierreich viel vollkommener organisirt, als das Pflanzenreich. Wie bei den Thieren die Einheit des Leibes eine stärkere ist, als bei der Pflanze, wie darum auch die Organe des Einen Thierleibes eine ausgeprägtere Unterschiedenheit haben, als die Organe des Pflanzenleibes, so haben auch die verschiedenen Klassen, Gattungen und Arten des Thierreichs ein bestimmter unterschiedenes Gepräge, einen mehr abgeschlossenen Charakter, als dies bei den Abtheilungen des Pflanzenreichs der Fall ist. Diese vollkommenere Organisation des Thierreichs hat eben ihren Grund in der höheren Einheit des thierischen Wesens. Die wesentlichen Charaktere des Thieres, näher der Gattung, der Art, sind nicht mehr so zersplittert, so auseinandergegangen, wie die der Pflanze und ihrer verschiedenen Geschlechter. Wie daher im einzelnen Thier die höhere Einheit in den bestimmter unterschiedenen Organen sich zeigt, so zeigt sich auch diese höhere, ausgeprägtere Unterschiedenheit in den Klassen, Gattungen und Arten des Thierreichs; denn die Klassen, Gattungen und Arten sind ja nichts anderes, als die nur in verschiedenen Graden der Vollkommenheit wirkliche Thiersubstanz, die in diesen ihren Hauptunterschieden in vielfacher Einheit ist, d. h. die Charaktere des thierischen Wesens nach jenen Unterschieden in der Einzelheit besitzt. Im einzelnen Thiere ist eben die Klasse, die Gattung, die Art wirklich. Das Thier ist als endliche, relative Substanz nur in der Vielheit, in der Einzelheit, aber in ungleicher nach den Graden der Vollkommenheit geordneter Vielheit, daher nach jenen Unterschieden seiner Klassen, Gattungen und Arten.

Die relative Substanz auf der Stufe des Thieres steht also in allen Beziehungen höher und ihrem absoluten Urbilde näher, als auf der Stufe der Pflanze. Wie die Pflanze in ihrer Gebundenheit am Mineral in ihren verschiedenen Geschlechtern an dem tieferen Außereinander, also an der weniger charakteristischen Unterschiedenheit der niedrigsten Stufe der relativen Substanz theilnimmt, so geht sie auch als Einzelwesen über ihre Erscheinung im Mineral nicht hinaus. Das Thier hingegen steht schon in freier Selbstbewegung über dem Mineral,

seine Geschlechter entfalten sich nach den energischer geeinten und daher charakteristischer unterschiedenen Charakteren des thierischen Wesens, wenngleich noch im Außereinander sehr ungleicher Klassen, Gattungen und Arten. Das Thier kömmt über die bloße Erscheinung im mineralischen Stoffe, über das ausgebreitete Außereinander des Seins und Lebens hinaus, es kömmt zur innern Einheit, zur Erscheinung in sich selbst. Die relative Substanz ist als Thier der höchsten Stufe der relativen Substanz, dem Geiste, schon ziemlich nahe gerückt. Wenngleich noch nichts Geistiges im Thiere sich zeigt, so sind doch in der thierischen Empfindung und im Triebe die ersten, entfernten Anfänge der höheren geistigen Einheit nicht zu verkennen. Hiermit soll jedoch keineswegs gesagt sein, das Thier habe schon irgendwie geistige Natur. Das Thier hat in keiner Weise jene geistige Zusammenfassung seiner mannigfachen Lebensakte und Zustände zur Einheit, die wir Selbstbewußtsein nennen, ebensowenig wie es die vielfachen Erscheinungen der Außenwelt in der Einheit des Bewußtseins zusammenfassen kann; denn könnte es die vielfachen Erscheinungen der Außenwelt in bewußter, begrifflicher Weise, sei diese nun, wie immer gedacht, zur Einheit zusammenfassen, so würde es offenbar auch die Vielheit der Erscheinungen seines eigenen Wesens zur Einheit zusammenfassen, es würde ebensosehr Selbstbewußtsein, wie Bewußtsein besitzen, es würde schon geistiger Natur sein. Nichts ist einleuchtender, als daß das Thier jenes organische, die Vielheit zur Einheit zusammenfassende Bewußtsein des Begriffs, sei dieses auch noch so niedrig gedacht, nicht besitzt. Wie der Laut, in dem das Thier seine Empfindung zur Erscheinung bringt, noch ein unorganisches Gebrüll, Geschrei u. s. w. ist, so ist die Empfindung selber nur der noch ganz unbegriffliche, unbewußte Reflex des Wesens in sich selber, der erste dunkle Bezug über die blos mineralische Erscheinung hinaus auf das Wesen selbst. Das eigentliche Bewußtsein, jene höhere geistige Einheit des Seins und Lebens tritt erst auf der nun folgenden Stufe auf, beim Menschen.

2. Die Stufe der Menschen.

Auch das Menschenwesen erscheint noch im Mineral, es hat seine Erscheinung nicht rein für sich und an sich; denn sonst wäre es reiner Geist, stände auf der höchsten Stufe der relativen Substanz. Wie aber überhaupt auf den Mittelstufen der relativen Substanz auch bei Thier und Pflanze das Mineral nur die Materie ist, in der diese mittleren Wesen ihre Erscheinung hineinbilden, und wie das Thier schon über die blos materielle Erscheinung hinaus an sich erscheint, so ist dieses im höchsten Grade beim Menschen der Fall. Das Menschenwesen erscheint im Gedanken und Willen schon ganz außerhalb der Materie, im Gedanken und Willen hat es sich von der leiblichen

Erscheinungsform schon ganz gelöset. Diese geistige Erscheinung ist nicht mehr wie bei der thierischen Empfindung nur das momentane Aufleuchten über die leibliche, dunkle Gebundenheit hinaus, sondern im geistigen Bewußtsein der Außenwelt und des eigenen Wesens steht der menschliche Geist im eigenen Lichte, wie ein selbstleuchtendes Gestirn, über der finstern, unbewußten Leiblichkeit. Freilich ist diese geistige Einheit des Seins und Lebens im Menschen nicht rein geistig, nicht jene relative höchste Einheit, wie sie bei den reinen Geistern auf der höchsten Stufe der relativen Substanz stattfindet; dann andererseits ruht auch das menschliche Wesen als erscheinendes noch auf dem mineralischen Grunde, aber es überragt zugleich diesen mineralischen Grund und ragt hinein in die höchste Stufe der Geister. So schließt sich die Kette der Wesen, die zuerst auf ihren beiden äußersten Stufen reiner Geist und Mineral ist, durch eine Reihe von Mittelstufen vom Tiefsten zum Höchsten hinansteigend im Menschen wieder zusammen. Wie die Pflanze und das Thier die Uebergangsstufen vom Mineral zum Menschen bilden, wie wiederum im Thierreich die vollkommensten und höchsten Klassen die nächsten Anknüpfungspunkte für das Auftreten des Menschen abgeben, so reicht auch auf der anderen Seite das Geisterreich in seinen verschiedenen Ordnungen herab bis zum Menschen. Da nämlich auch der reine Geist in einer absteigenden Reihe ungleich vollkommener Ordnungen sich entfaltet, so tritt bei der niedrigsten dieser Ordnungen die Grenze des rein geistigen Wesens überhaupt ein, und es folgt eine neue Stufe der Schöpfung, die wohl noch geistig, dem Geiste am nächsten, aber nicht mehr reiner Geist ist, das Menschenwesen. Betrachten wir daher den Menschen von Unten herauf, d. h. von den niedern Stufen her, die vom Mineral an aufsteigen, so denken wir ihn nach derjenigen Seite seines Wesens, die in ihrer Erscheinung, über das Mineral hinausgehend, den geistigen Charakter des Menschen begründet und ihn mit der höchsten Stufe der relativen Substanz, dem reinen Geiste, verbindet. Nehmen wir aber den reinen Geist in der Vielheit seiner absteigenden Ordnungen zum Ausgangspunkt der Betrachtung, so tritt vorzüglich die andere Seite des Menschenwesens in den Vordergrund, seine Erscheinung im Mineral, das, was ihn in die Reihe der Mittelstufen stellt, sein Außereinander in der Sinnlichkeit, im Leibe. So erscheint der Mensch aus jedem Gesichtspunkte betrachtet immer nach jenen zwei Seiten seiner Natur. Die Stellung unmittelbar über dem Thier und unmittelbar unter dem reinen Geiste bezeichnet genau die Natur des Menschen und macht es sehr einleuchtend, warum der Mensch den Schluß der Schöpfung bildete. Der Mensch ist ein geistig-sinnliches Wesen; er ist Geist, aber nicht reiner Geist; denn sein Sein und Leben geht schon in das tiefere sinnliche Außereinander ein, seine Einheit geht in den Organen und Gliedern des sinnlichen Leibes auseinander. Das

Menschenwesen trennt sich nicht blos in den aufeinanderfolgenden geistigen Akten, ist nicht endlicher reiner Geist, sondern es ist auch sinnlich im Außereinander, im leiblichen Organismus, es erscheint im mineralischen Stoffe. Allein der Mensch ist auch wieder eben in jenen geistigen Akten seines Lebens über dem sinnlichen Organismus erhaben, seine geistige Welt des Gedankens und Willens ist im Bewußtsein und in der Freiheit nicht mehr sinnliche, sondern geistige Einheit. Der Mensch ist geistig-sinnlicher Natur.

Unmittelbar unter dem reinen Geiste und unmittelbar über dem Thiere stehend, wird der Mensch in seiner Geistigkeit unvollkommener, als der reine Geist und in seiner Leiblichkeit vollkommener, als das Thier sein. Wir kennen zwar nicht näher die Natur der rein geistigen Wesen, allein wir wissen doch, daß der reine Geist die Geistigkeit im relativ höchsten Grade besitzt, daß also die geistige Einheit seines Seins und Lebens eine viel stärkere ist, als beim Menschen. Der reine Geist kann allerdings niemals die absolute Einheit seines Seins und Lebens besitzen, er kann sich immer nur beschränkt verwirklichen, sein Sein und Leben ist ihm nie absolut gegenwärtig, sondern immer nur in beschränkten Akten, im einzelnen Nacheinander. Dies liegt im Wesen der Endlichkeit; absolute Einheit des Seins und Lebens hat nur Gott. Allein der reine Geist wird jenes Nacheinander seiner beschränkten, einzelnen Akte in viel höherer Einheit besitzen, als der Mensch, seine Vergangenheit und Zukunft wird ihm nicht so fremd sein, als es dem Menschen die vergangenen und kommenden Zustände seines Lebens sind. Die Gedankenbestimmungen des Menschen verschwinden immer in Bestimmungslosigkeit zurück, und wenn auch jede Bestimmtheit des Gedankens und Willens seine, ihm gehörige Bestimmtheit bleibt, so ist sie als solche doch nicht gegenwärtig, so ist sie doch nur wirklich und existent als erneuerte Bestimmtheit. Der Mensch umfaßt wohl durch sein Gedächtniß, sein Bewußtsein, seine Freiheit in gewisser Weise Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, aber doch nur wieder insofern, als er seine Vergangenheit erneuern, zur Gegenwart machen kann, als er eine bestimmte Beschaffenheit seiner Zukunft aus gegenwärtigen Umständen vorhersehen, in gewissen Lagen vorausfühlen oder durch seine eigene Handlungsweise herbeiführen kann. Ebenso ist der Mensch nur in sehr beschränkter Weise die potenzielle Einheit seiner Lebensakte; denn er kann seine vergangenen Gedanken und Willensbestimmungen keineswegs immer und dann nur in sehr beschränktem Maaße erneuern, er hat keineswegs seine zukünftigen Lebensakte vollständig in seiner Gewalt. Der Mensch ist immer nur im beschränkten Nacheinander seiner mächtig, er kann seiner Natur nach immer nur in vereinzelter Bestimmtheit, niemals in einer totalen, absoluten sein Leben verwirklichen. Nur Gott besitzt die absolute Einheit seines Seins und Lebens und ist darum nicht in beschränkten Akten, sondern absolut vollendet

in der abgeschlossenen Dreiheit seiner Personen wirklich. Der Mensch kann als endliches Nachbild Gottes nur unvollständig und relativ die Einheit seines Seins und Lebens besitzen. Er besitzt sie zwar noch geistig und persönlich, aber auch nicht im relativ höchsten Grade; denn die Beschränktheit und Relativität des geistig-persönlichen Lebens kömmt allerdings auch dem reinen Geiste zu, aber, wie schon gesagt, im viel geringeren Maaße. Die Geistigkeit des Menschen ist wesentlich unvollkommener, als die des reinen Geistes. Darum ist denn auch der Geist des Menschen nicht reiner Geist, sondern auch belebendes Prinzip des Leibes, er geht als den Mittelstufen der endlichen Substanz angehörend zugleich im Mineral auseinander. Gerade darauf beruhet ja der Name und das Wesen des reinen Geistes, daß er rein von allem sinnlichen Außereinander ist, daß er unkörperlich ist. Die Geistigkeit des reinen Geistes ist an sich keineswegs rein und unbeschränkt. Die reine Geistigkeit in diesem Sinne ist gleich absoluter Geistigkeit, und diese kommt nur Gott zu. Der reine Geist ist wie der Mensch nur relativ, beschränkt geistig, aber während beim reinen Geiste die Beschränktheit nur eine geistige ist, während der reine Geist nur im Außereinander seiner Gedanken, seiner aufeinanderfolgenden, also beschränkten geistigen Lebensakte ist, tritt der menschliche Geist schon in das tiefere sinnliche Außereinander ein, er ist nicht mehr reiner Geist, sondern geht schon im leiblichen Organismus auseinander. Der wesentliche Unterschied des Menschengeistes vom reinen Geiste begründet daher ebenso sehr den wesentlichen Unterschied des Menschen vom Thiere; denn es ist ja eben derselbe identische Geist des Menschen, der nicht reine Geistigkeit hat, welcher im mineralischen Stoffe lebt und wirkt und den Organismus des Menschenleibes bildet. Die belebende Kraft des Leibes ist ja nicht etwas Anderes, als der Geist, sondern dieser selbst. Der Mensch unterscheidet sich also auch, insofern er im leiblichen Organismus auseinandergeht, wesentlich vom Thiere. Wäre es nicht ein und dieselbe identische Substanz des Menschen, die geistig und leib-bildend zugleich ist, so müßte offenbar der Mensch nach seiner einen Seite hin als reiner Geist, nach der andern Seite als Thier gedacht werden. Diese Hypothese hebt den Unterschied des Menschen vom reinen Geiste einerseits und vom Thiere andererseits geradezu auf; denn der Mensch ist als Geist nur dadurch vom reinen Geiste wesentlich unterschieden, daß er zugleich bildendes und belebendes Prinzip des Leibes ist, und er ist als dieses bildende und belebende Prinzip des Leibes nur dadurch vom Thiere wesentlich unterschieden, daß er zugleich Geist ist. Wir haben es hier nicht mit der dualistischen Ansicht vom Menschen zu thun, wonach der Mensch die Synthese von Geist und Natur, näher von besonderter, individualisirter Natursubstanz ist; denn diese Ansicht beruhet auf der Annahme einer allgemeinen Natursubstanz, was, wie schon früher gezeigt, ein logischer

Widerspruch ist. Es handelt sich hier um die trichotomistische Hypothese, wonach der Mensch in Geist, Seele und Materie zerfällt als drei verschiedene Substanzen. Wir müssen hier diese Unterscheidung machen; denn jener Dualismus kann sich, auf seine freilich sehr irrige Ansicht von der Natur gestützt, darauf berufen, daß die Natur nach voller Selbsterfassung strebt, daß sie diese aber nur in Verbindung mit dem Geiste erreichen kann, daß sie somit auf diese Verbindung nothwendig angewiesen ist, daß also ihr höchstes Produkt, welches nur als solches höchstes die Verbindung mit dem Geiste eingehen kann, vom Thiere verschieden ist, daß andererseits der Geist, der für diese Verbindung bestimmt ist, eben dieser seiner Bestimmung und also auch Natur gemäß, vom reinen Geiste unterschieden ist. Der Dualismus kann sich von seinem Standpunkte aus hierauf berufen, obgleich es wieder ein äußerst widersinniger Gedanke ist, daß die Natur über sich selbst, so zu sagen, über ihre Natur hinausgeht; denn die Natur kann offenbar nach keiner andern Selbstoffenbarung und Selbsterfassung streben, als nach der ihrem Wesen eigenthümlichen, und eine solche ist im Thiere vollständig erreicht; nach geistiger Selbsterfassung zu streben, widerspricht dem Wesen der Natur. Jedoch es liegt nicht in den Grenzen unserer Aufgabe, näher auf diese Einzelheiten einzugehen und wir erlauben uns deshalb, auf die Entwicklung des Substanzbegriffs zurückzuweisen, aus dessen falscher Auffassung die genannten widersprechenden Vorstellungen vom Wesen der Natur entstehen. Hinsichtlich der Trichotomie verhält sich aber die Sache ganz anders. Bei dieser Ansicht nämlich kann der Mensch nur als die Zusammensetzung eines reinen Geistes und eines Thieres gedacht werden; denn wenn die Natur in substanzialer Unterschiedenheit auf ihren verschiedenen Stufen verwirklicht ist, wenn das Mineral, die Pflanze, das Thier ihr Wesen vollständig zur Erscheinung bringen, ihr bestimmtes, ihnen zukommendes Fürsichsein haben, wenn andererseits der reine Geist ebenfalls seiner Natur gemäß seine bestimmte Erscheinung in sich selber hat und nicht im mineralischen Außereinander, so ist durchaus nicht einzusehen, warum und wie eine solche Zusammensetzung unzusammengehöriger Substanzen geschehen sollte, die Zusammensetzung des reinen Geistes mit dem Thiere, welche doch beide ihrer Natur nach auf ein getrenntes, besonderes Dasein und Leben angewiesen sind. Der Grund für diese irrigen Vorstellungen vom Wesen des Menschen ist einleuchtend genug. Die geistige Seite des Menschenwesens wird zu abstrakt aufgefaßt, man kann es sich nicht denken, daß dasselbe Wesen, welches denkt und will, zugleich das belebende und bildende Prinzip des Leibes ist, daß dasselbe Wesen zugleich in geistiger Einheit und in blos sinnlicher, leiblich-organischer Einheit sein soll. Die Schwierigkeit dieses zu denken liegt hauptsächlich darin, daß man die Einheit zu abstrakt denkt, daß man das geistige Wesen als ein schlechthin Eines und einfaches

sich vorstellt und von den Schranken und dem Außereinander, durch die doch der endliche Geist nur relative Einheit und nicht Einheit schlechthin ist, ganz absieht. Sogar der reine Geist ist ja im Außereinander und Nacheinander seiner Gedanken und Lebensakte; er ist nicht Einheit und Einfachheit schlechthin, sondern relative, beschränkte Einfachheit. Warum sollte der Mensch nun in seinen den Leib bildenden und belebenden Akten, also in dem Außereinander des leiblichen Organismus, seine relative Einheit nicht festhalten können, wie der Geist im Außereinander seiner Gedanken? Freilich ist die Relativität und Beschränktheit der Einheit des Menschen eine viel größere, als die des reinen Geistes. Allein das ändert offenbar an der Sache nichts; denn beim reinen Geiste, wie beim Menschen tritt ja nur dasselbe Gesetz aller endlichen Substanzen hervor, daß nämlich die Einheit derselben nur eine beschränkte, relative, eine Einheit im Außereinander ist. Gott allein ist die absolute Einheit seiner Lebensthätigkeit in Einem, reinem Akte, der kein Außereinander und Nacheinander hat. Wollte man der so gewöhnlichen abstrakten Weise folgen, wornach man sagt: aus dem Außereinander und Nacheinander der Lebensakte könne man nicht folgern, daß auch die Einheit des Wesens selber im Außereinander und Nacheinander sei, weil ja jene Lebensakte nur Erscheinungen am Wesen seien, so würde man damit dem Pantheismus Recht geben; denn wenn die Beschränktheit, das Außereinander der Erscheinungen die Einheit des Wesens gar nicht berührt, dann hat der Pantheismus vollkommen Recht, wenn er dem absolut Einen Wesen eine Vielheit beschränkter, außereinander und nacheinander seiender Erscheinungen beilegt, dann ist es kein logischer Widerspruch mehr, daß das Wesen eine ihm widersprechende Erscheinung hat. Doch wir müssen auch hier auf das schon früher Gesagte zurückweisen. Das Menschenwesen besitzt seine Einheit und Identität nur beschränkt, nicht nur im Außereinander seiner geistigen Lebensakte, sondern auch im Außereinander und Nebeneinander des leiblichen Organismus, und zwar ist diese Stufe der Einheit der ganz natürliche Uebergang vom Thiere zum reinen Geiste oder vom reinen Geiste zum Thiere. Die endliche Einheit, die überhaupt im Außereinander ist, ist im Menschen nicht blos im Außereinander der relativen Geistigkeit, sondern auch in dem der sinnlichen Leiblichkeit. Es liegt ja gerade in der Natur der relativen Substanz, die Einheit des Seins und Lebens in den verschiedensten Graden zu besitzen. Da aber der Mensch die Uebergangsstufe vom Thier zum reinen Geiste bildet, so ist natürlich die Einheit seines Seins und Lebens einerseits noch Einheit des leiblichen Organismus, andererseits noch geistige Einheit. Allein man entgegnet, gerade diese verschiedene Einheit ein und desselben identischen Wesens sei das Widersprechende, ein und dasselbe Wesen könne nicht zugleich leiblich und geistig erscheinen, könne keine Doppelnatur haben, weil ein identisches

Wesen keine entgegengesetzten Erscheinungsweisen haben könne, was doch die geistige und die leibliche Erscheinung des Menschen seien. Dieser Einwurf würde vollkommen richtig sein, wenn wir sagten, ein reiner Geist sei zugleich seiner Natur nach bildendes und belebendes Prinzip des Leibes; denn dadurch würden wir der Natur des reinen Geistes widersprechen, wir würden ihn zugleich als reinen Geist und als nicht reinen Geist denken. Der Einwurf beruhet also wieder auf der abstrakten Trennung der geistigen und leiblichen Erscheinungsweise des Einen Menschenwesens; man denkt die geistige Seite des Menschen als rein geistig, die leibliche als rein thierisch. Der Einwurf beruhet auf dem Mißverständniß der Einheit der relativen Substanzen; denn man nimmt jene abstrakte Trennung nur vor, weil man die Geistigkeit als ein schlechthin Einfaches, die organische Leiblichkeit als ein schlechthin Zusammengesetztes auffaßt. Wenn dagegen die relative Einheit, wie es logisch nothwendig ist, im Außereinander und zwar in den verschiedensten Graden des Außereinander gedacht wird, so hat es nicht nur nichs Widersprechendes, ein Wesen zu denken, dessen Einheit weder so stark ist, daß es reiner Geist sein, noch so schwach, daß es nur im sinnlichen Außereinander sein könnte, sondern es ist sogar nothwendig, in der Stufenreihe der endlichen Substanzen ein Wesen anzunehmen, welches in seiner Identität Eigenschaften umschließt, durch welche es die höchste Stufe der Schöpfung mit den niederen Stufen verbindet. Die logische und begriffliche Möglichkeit eines Wesens, welches zugleich geistig und belebendes und bildendes Prinzip eines Leibes ist, folgt also aus dem Begriffe der relativen Substanz, der relativen Einheit. Der Mensch ist dieses Wesen, er steht auf der Uebergangsstufe vom Thiere zum reinen Geiste, er ist in seiner Identität Geist, wenn auch kein reiner Geist, und die bildende und belebende Seele seines Leibes. Indem der Mensch auf diese Weise zwar noch der sinnlich-sichtbaren Welt angehört, andererseits aber schon in das Geisterreich hineinragt, so ist er nächst dem reinen Geiste das vollkommenste Nachbild des Einen dreipersönlichen Gottes. Aber auch noch in einem andern Sinne muß der Mensch vorzugsweise Ebenbild Gottes genannt werden. Dadurch nämlich, daß der Mensch, als den Mittelstufen der endlichen Welt angehörend, im Mineral seine leibliche Erscheinung wirkt, andererseits aber auch geistiger Natur ist, repräsentirt derselbe die Schöpfung in ihrem ganzen Umfange, die relative Substanz auf allen ihren Stufen; denn er steht ja dem reinen Geiste am nächsten, er zieht die niedrigste Substanz in sein Leben hinein, er gehört den Mittelstufen selber an. Der Mensch vereinigt so in seinem Wesen alle die verschiedenen Charaktere der endlichen Substanz, die alle auf verschiedene Weise ihr absolutes Urbild darstellen, zu Einem Gesammtbilde, er wird also wegen dieser seiner eigenthümlichen Weltstellung vorzüglich Ebenbild Gottes genannt.

Wir können nicht umhin, hier eine Frage zu berühren, die wegen ihrer Wichtigkeit nicht umgangen werden kann, die wir aber auch nur berühren können, weil ihre weitere Entwicklung uns zu weit über die Grenzen unserer Aufgabe hinwegführen würde. Wir meinen die Frage nach der Unsterblichkeit des Menschen. Daß das Menschenwesen sich nicht auflösen und zerstört werden kann, versteht sich nach allem Bisherigen von selbst; denn wir haben gesehen, daß nur das Mineral in so großer Trennung von sich selber, in so großem Außereinander ist, daß es immer nur als Körper wirklich ist. Nur der mineralische Körper in seinem vielfachen Außereinander kann getrennt und zerstört werden und zwar deshalb, weil diese Zerstörung keine Zerstörung ist. Man mag die Mineralsubstanz so viel trennen und theilen, als man will, sie bleibt immer dieselbe Mineralsubstanz, eben weil sie in ihrem Wesen getrennt und außereinander ist. Was zerstört werden kann, sind allein die verschiedenen Zustände, Verbindungen und Zusammensetzungen der Mineralsubstanzen. Wir haben es daher hier gar nicht damit zu thun, ob die Substanz des Menschen fortfahren könne, zu existiren, wenn der mineralische Stoff ihres Leibes aufhört, von ihr belebt zu sein; denn eine endliche Substanz kann überhaupt nur durch dieselbe Kraft vernichtet werden, wieder zu Nichts werden, durch die sie aus dem Nichts geschaffen wurde. Es handelt sich hier nur darum, das bewußte, persönliche Fortleben des Menschen aus dem Begriffe des Menschenlebens logisch festzustellen. Das Menschenwesen ist, wie wir gesehen haben, geistiger Natur und zugleich das bildende und belebende Prinzip eines Leibes. Das Eine identische Menschenwesen ist also nach zwei Seiten hin thätig, es übt zweierlei Lebensakte, solche, die sich in den geistigen Gedanken und Willensbestimmungen offenbaren, und solche, die den Organismus des Leibes aus dem mineralischen Stoffe bilden und beleben. Hiernach liegt es in der Natur des Menschenlebens, daß der Mensch bald mehr nach der einen geistigen, bald mehr nach der andern leiblichen Seite hin sich bethätigen kann, ja es liegt eben in dieser eigenthümlichen Natur des Menschen, daß die eine oder die andere Seite seines Wesens auf mehr oder weniger lange Zeit ganz aufhören kann, wirksam zu sein. Wie daher der Mensch in manchen Fällen nach seiner höheren geistigen Richtung hin schlummern und unthätig sein kann, so kann auch die andere Seite seiner Lebensthätigkeit, die im Leibe zur Erscheinung kommt, zurücktreten, das Menschenwesen kann sich aus dem mineralischen Stoffe zurückziehen und nur nach seiner höheren, geistigen Seite hin thätig sein und in Erscheinung treten. Natürlich können beide Fälle nur als Entwicklungs- und Uebergangs-Zustände gedacht werden; denn wenn es auch in der Natur des Menschenwesens liegt, daß sowohl die eine, als die andere Seite seiner Lebensthätigkeit zurücktreten oder wirksam sein kann, so liegt es doch auf der Hand, daß der Mensch in seinem normalen

Zustande in leiblicher und geistiger Erscheinung seine Doppelnatur verwirklicht. Es folgt also unmittelbar aus dem Begriffe des Menschenwesens; daß der Mensch nach seiner geistigen Seite fortleben kann, in lebendiger, persönlicher Weise seine geistige Erscheinung zu wirken vermag, wenn er durch den Tod aus seinem leiblichen Wirkungskreise abscheidet. So lange der Mensch leiblich erscheint, steht freilich auch seine geistige Erscheinung im engsten Verbande mit der leiblichen, weil ja ein und dasselbe Wesen es ist, welches in einer bestimmten Daseinsweise, in einem bestimmten Zustande die beiden Erscheinungsarten hervorbringt und darum eine Störung der leiblichen Erscheinung auch eine Störung der geistigen bewirkt, eben weil der bestimmte Zustand ein solcher ist, in dem das identische Menschenwesen nach seinen zwei Seiten hin thätig ist und also jede Störung mehr oder weniger allgemein ist. Hat aber ein anderer Zustand sich hergestellt, sind die mineralischen Stoffe aus dem Lebenskreise des Menschenwesens ausgetreten, ist somit die Lebensthätigkeit nach der leiblichen Seite hin außer Thätigkeit gesetzt, so tritt natürlich die geistige Seite des Wesens ganz ungehindert hervor. Die Verbindung mit dem mineralischen Stoffe ist ja eine Verbindung des Einen, identischen Wesens mit diesem Stoffe. Der ganze Mensch ist hierdurch in einem bestimmten Zustande und jene Verbindung hat daher auch auf die geistige Lebensthätigkeit einen nothwendigen Einfluß. Wenn dagegen jene Verbindung aufhört, so kann selbstverständlich von diesem Einfluß keine Rede mehr sein; der Mensch ist in einen ganz neuen Zustand eingetreten und sein geistiges Leben entfaltet sich frei und ungehemmt. Der Mensch kann also seinem Begriffe gemäß nach dem Tode sein bewußtes, persönliches Leben fortsetzen.

Wir haben gesehen, daß der Mensch in der Stufenreihe der Wesen den Uebergang bildet vom Thier zum reinen Geiste. Es erübrigt uns noch, den Menschen in seiner Vielheit zu betrachten und zu sehen, wie diese auf der Stufe des Menschen beschaffen ist.

Da Gott als der Dreieinige absolute Gleichheit im absoluten Unterschiede ist, so muß das endliche Sein nothwendig den gleichen Charakter der Gleichheit im Unterschiede tragen, wenn auch nur im relativen Sinne. Das endliche Sein ist nicht absolute Gleichheit, daher nicht einzig, sondern nur in ungleicher substanzieller Vielheit. Da der Charakter der absoluten Einheit und Gleichheit darin besteht, daß sie absolute Einheit und Gleichheit des Seins und Lebens ist, da die absolut Eine und gleiche Substanz dreipersönlich ist, und diese Personen in Allem gleich sind, außer in der Persönlichkeit und ihrem Verhältniß zu einander, so kann die endliche, relative Einheit und Gleichheit nur so beschaffen sein, daß sie eine relativ Eine und gleiche, also eine mehrfache und in ihrer Mehrheit substanzial ungleiche ist, daß sie in einer Stufenreihe ungleich vollkommener Wesen sich ver-

wirklicht. Worin sollte sich die relative Gleichheit anders zeigen, als in verschiedenen Stufen von Wesen, die ihren gleichen Charakter des endlichen Seins auf verschiedene, ungleich vollkommene Weise verwirklichen? Worin anders sollte der relative Unterschied sich offenbaren, als in eben jenen verschiedenen Stufen, die in ihrer ungleichen Vollkommenheit auch in verschiedener Abhängigkeit und Selbstständigkeit sind, daher sich gegenseitig überordnen und unterordnen und nie jene absolute und gleiche Selbstständigkeit besitzen können, die die drei göttlichen Personen als der absolute Unterschied der absoluten Gleichheit besitzen? Ist dies die allgemeine Weltordnung überhaupt, so muß das nämliche Gesetz auf allen Stufen der Schöpfung herrschend sein und sich bis zur konkreten Einzelheit herab spezialisiren. Wir sehen es bei den reinen Geistern in einer Reihe höherer und niederer Ordnungen hervortreten, die noch durch kein Nacheinander getrennt sind, die ein geschlossenes, gleichzeitig zusammenhängendes Ganze bilden. Auch in der Menschheit ist jenes Gesetz sichtbar ausgeprägt, auch sie zeigt nach ihrem absoluten Vorbilde, dem dreieinigen Gott, eine bis ins Einzelne durchgeführte Anwendung des Gesetzes der Gleichheit und der Unterschiedenheit, nur daß natürlich beim Menschen, als der zweiten Stufe der Schöpfung, die Einheit eine schwächere ist, als die des Geisterreichs. Die Menschheit ist ein Ganzes gleicher Wesen, aber diese Gleichheit ist so unterschieden, daß sie eine höchst mannigfaltige Gliederung von Raçen, Nationen, Stämmen und eigenthümlichen Personen bildet, und zwar ist es gerade das, worin die Menschen gleich sind, was auch unterschieden bei ihnen ist, ihr gleiches geistig-sinnliches Wesen unterscheidet sich auf die mannigfachste Weise. Wenngleich nun, wie gesagt, die Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts nicht mehr so stark ist, wie die der Geisterwelt, weil die Menschheit schon in dem größeren Außereinander der Sinnlichkeit ist und daher nur im Nacheinander sich ausbreitet, so ist die Einheit und Gleichheit doch eine wesentlich höhere, als die des Thierreichs. Die Raçen, Nationen und Stämme der Menschheit können keineswegs mit den Klassen, Gattungen und Arten des Thierreichs verglichen werden; denn die Klassen und Gattungen des Thierreichs sind so verschieden, besitzen eine so geringe Gleichheit und Einheit, daß sie nicht in einander übergehen können. Die Einheit des thierischen Wesens ist eben eine viel unvollkommenere, die wesentlichen Charaktere des thierischen Wesens sind in der Verschiedenheit der Klassen und Gattungen zersplittert und auseinandergegangen, die Gleichheit ist noch sehr ungleich, die Einheit noch im hohen Grade außereinander. Die Menschheit dagegen besitzt, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, die Arteinheit, die verschiedenen Raçen, Nationen und Stämme haben eine so große Gleichheit und Verwandtschaft, daß sie mehr oder weniger in einander übergehen und neue Unterschiede bilden können. Aber auch an der ungleichen Verschiedenheit

des Menschengeschlechts muß festgehalten werden. Das Menschenwesen ist nur relative Einheit und Gleichheit, es wird nur wirklich in einer ungleichen Vielheit, es entwickelt sich nur in einer Mehrheit von Ordnungen, die nach dem Grade ihrer Vollkommenheit sich abstufen. Das Menschenwesen entfaltet sich in Raçen, die an Vollkommenheit verschieden sind, die Raçen theilen sich in Nationen, die Nationen in Stämme, die den allgemeinen Charakter der Menschheit, näher der betreffenden Raçe oder Nation, als Einzelcharakter oder beschränkt und ungleich oder als National- und Stammes-Charakter besitzen. Eine einzige, überall gleiche Bestimmtheit des Menschenwesens annehmen, an die absolute Gleichheit des Menschengeschlechts glauben, hieße den endlichen Charakter des Menschen verleugnen und ihm die absolute Einheit und Gleichheit Gottes beilegen. Nur Gott ist die absolute Gleichheit seiner Substanz und darum nicht substanzial, sondern nur in den drei gleich vollkommenen Personen unterschieden. Das Menschenwesen kann daher nur in ungleicher substanzialer Vielheit wirklich sein, es kann sich nur entwickeln in jenen Unterschieden, die als Raçen, Nationen, Stämme die menschliche Substanz in ihrer ungleichen substanzialen Vielheit darstellen. Dieses Auseinandergehen der Einheit in substanziale Unterschiede, welches der endlichen Substanz überhaupt wesentlich ist, geschieht der menschlichen Natur gemäß in geistig-sinnlicher Weise. Die ungleichen Unterschiede beziehen sich auf die geistige und leibliche Seite des Menschen. Das Auseinandergehen der Menschheit in diese ihre Unterschiede geschieht auf dem Wege der Fortpflanzung, weil die menschliche Substanz nicht rein geistig ist, sondern nur im sinnlichen Außereinander zur Existenz kommt. Die Fortpflanzung, weit entfernt, eine größere Einheit der Menschenwelt zu gründen, als sie bei den reinen Geistern besteht, trennt vielmehr die Menschheit in einer Menge nacheinander bestehender Geschlechter. Und nicht allein das; denn da die Fortpflanzung nichts anderes ist, als die Art und Weise, wie das Menschenwesen auseinandergeht, nichts anderes, als die Vermittlung, wodurch das Menschenwesen in das sinnliche Außereinander eintritt, so kann, je mehr der Mensch der sinnlichen Richtung seines Wesens anheimfällt, der Charakter der geistigen Einheit schwächer werden, so können in Folge dessen die Raçen und Nationen mehr oder weniger jener tiefen Spaltung und Trennung sich näheren, wie sie den rein sinnlichen Wesen eigenthümlich ist. Allein die Einheit und Gemeinschaft der Menschen, der organische Zusammenhang derselben wird später zur Sprache kommen, für jetzt haben wir es nur mit der ungleichen Vielheit, mit den Unterschieden der Einen Menschheit zu thun.

Man hat oft alle Unterschiede der Menschheit als rein äußerliche, zufällige, nur als Folgen fremder Einflüsse darzustellen gesucht und übrigens eine vollständige innere Gleichheit der Menschen angenommen.

Wie sehr dies der ganzen Weltordnung und dem Begriffe eines endlichen Wesens widerspricht, liegt auf der Hand. Wir erlauben uns, nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß nur Gott die absolute Gleichheit seines Wesens besitzt und darum nur in seinen drei Personen unterschieden ist, die in absoluter Gleichheit, in absoluter Selbstständigkeit, in absoluter Freiheit jede das göttliche Wesen besitzen. Der Mensch als endliches Wesen, der zudem noch auf der zweiten Stufe der endlichen Welt steht, kann nur in ungleicher substanzialer Vielheit sich unterscheiden, er kann daher sein Wesen nur auf ungleich vollkommene Weise besitzen, in Raçen, Nationen, Stämmen, Personen, in denen das Menschenwesen als nur relativ gleiches sich entfaltet, die sich daher in ihrer verschiedenen Vollkommenheit und also auch verschiedenen Selbstständigkeit übergeordnet und untergeordnet gegenseitig beherrschen und beherrschen lassen, bald durch geistig-moralischen Einfluß, bald durch höhere physische Kräfte, je nachdem die eine oder die andere Richtung des Menschenwesens in überwiegender Stärke hervortritt, bald durch eine allgemeine Einwirkung auf die ganze Lebensthätigkeit hinsichtlich der Erreichung gemeinsamer Ziele. Dieses alles ist der Fall nicht nur zwischen den einzelnen Personen, sondern nicht weniger auch zwischen den Stämmen, Raçen und Nationen. Obwohl nun die Menschheit ihrem Wesen gemäß auf ungleich vollkommene Weise unterschieden ist, so hat doch jene Ansicht, die alle Unterschiede nur aus äußern Ursachen ableitet, insofern Wahrheit, als die Beschaffenheit des Menschen, wie sie im Verlaufe der Entwicklung des Menschengeschlechts wird, nicht ohne Natureinflüsse sich bildet, und vorzüglich von der Richtung, die die Freiheit dem Leben gibt, abhängig ist. Das Irrige jener Ansicht ist nur, daß sie das Menschenwesen ganz abstrakt auffaßt, den Menschen aus seinem Verbande mit der Natur und der Menschheit losreißt. Der Mensch ist ja seinem Wesen gemäß im lebendigen Verbande mit der Natur, er nimmt daher auch nothwendig bis zu einem gewissen Grade an ihren Unterschieden Theil. Ebenso steht der Mensch im organischen Zusammenhang mit seinem Geschlecht, er wird in die unterschiedenen Richtungen der Menschheit, die theils in Natureinflüssen, noch mehr aber in der Freiheit ihren Grund haben, hineingeboren. Das Menschenwesen ist nur wirklich und existent im Verbande mit der Natur und Menschheit; dieses ist eben die Art und Weise, wie das Menschenwesen da ist, es kann also auch nur unter diesen Umständen in seine ungleichen Unterschiede eingehen. Während die reinen Geister in ihren ungleich unterschiedenen Ordnungen unmittelbar von Gott geschaffen werden, tritt das Menschenwesen auf die ihm eigenthümliche Weise in seine ungleichen Unterschiede ein. Ob die Unterschiede der Menschheit durch Natureinflüsse oder verschiedene Richtungen der menschlichen Freiheit entstehen, hebt ihre Nothwendigkeit nicht auf, sie sind dem Menschen wesentlich, jene Art und Weise, wie

sie sich entfalten, liegt im Menschenwesen. Jene Ansicht also, die die Unterschiede der Menschheit ganz äußerlich erklärt, die behauptet, die Menschen müßten ganz gleich sein und nur als eine verkehrte Abweichung von ihrer ursprünglichen Gleichheit müßten jene Unterschiede angesehen werden, widerspricht nicht nur der gesammten Weltordnung, sondern reißt auch den Menschen aus seiner konkreten, lebendigen Wirklichkeit los und macht ihn zum abstrakten, leeren, nichtigen Schemen, zu jenem unterschiedslosen Wesen, das nirgends seine Wirklichkeit findet und finden kann. Wir wollen etwas näher auf die Art und Weise eingehen, in der die Menschheit zu ihren Unterschieden gelangt.

Der Mensch tritt immer nur mit einer ganz bestimmten Beschaffenheit in's Dasein, und zwar erhält er diese seine Beschaffenheit im Anfange seines Geschlechts unmittelbar von Gott, später von seinen Eltern. Die Lebensweise, der Einfluß der Natur kann aber im Menschen gewisse Richtungen und Vermögen seines Wesens zurückdrängen, andere hervortreten lassen, und der also körperlich und geistig bestimmte Zustand des Menschen geht dann immer mehr oder weniger auch auf seine Nachkommen über. Bleibt nun der nämliche Natureinfluß und die nämliche freie Richtung nach einer bestimmten Seite des Lebens hin auf den geistig-leiblichen Zustand mehrere Generationen hindurch wirksam, so wird die bestimmte Wirkung, die daraus hervorgehende bestimmte geistig-körperliche Beschaffenheit immer entschiedener hervortreten und sich befestigen. So entstehen unter dem Einfluß der Natur und aus der bestimmten Richtung der menschlichen Freiheit, insofern sie sich in verschiedenen bald höheren, bald niederen Richtungen entfaltet und dadurch verschiedene Charaktere erzeugt, die Unterschiede der Menschheit. Auf welche Weise nun kann man aus dieser Entstehungsart der Unterschiede der Menschheit folgern, daß dieselben nur eine Folge äußerer Einflüsse sind und nicht im Wesen des Menschen liegen? Offenbar liegt es im Wesen des Menschen, geistig frei zu sein und als sinnliches Wesen mit der sinnlichen Welt zusammenzuhangen und daher auch an der Verschiedenheit derselben theilzunehmen. Es liegt im Wesen des Menschen, frei zu handeln. In wie mannigfaltigen Richtungen konnte da nicht die geistige, sittliche und leibliche Lebensweise auseinandergehen? Hatte sich aber einmal eine bestimmte Gesinnung und Handlungsweise, ein bestimmtes Gepräge des ganzen Wesens in Familien und Stämmen ausgebildet, warum sollte da nicht dieses bestimmte Gepräge auf Nationen und Raçen übergehen, sich befestigen und zum bleibenden Typus werden? Warum sollte nicht z. B. die sinnliche Lebensseite am Menschen stärker hervortreten, so daß die höheren geistigen Kräfte zurückgedrängt wurden, warum sollte sich diese Richtung nicht ausbilden können, befestigen und in Verbindung mit den Einflüssen der Natur den Neger bilden, diesen kindischen, sinnlichen Naturmenschen? Es liegt einmal im Wesen des freien

Menschen, sich allseitig in der verschiedensten Weise zu entfalten. Wir können nicht umhin, hier einen Gegenstand zu berühren, der erst im folgenden Abschnitt seine Stelle findet, nämlich das freie Verhalten des Menschen gegen Gott, oder vielmehr die Verkehrung des rechten Verhaltens zu Gott, die Sünde. Selbst dann, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, müssen wir den Eintritt jener Unterschiede annehmen; denn ist es wohl denkbar, daß alle Menschen ihre Freiheit auf gleich vollkommene Weise gebraucht hätten? Freilich konnte der ursprüngliche Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht mehr verlassen werden, aber ist es nicht ein Widerspruch gegen die beschränkte, eigenthümliche, endliche Individualität des Menschen, zu denken, daß gar keine verschiedenen Stufen der Vollkommenheit stattgefunden haben würden, die, verbunden mit den Einflüssen der immer nothwendig verschiedenen Natur, im Allgemeinen dieselben Unterschiede in die Menschheit gebracht hätten, die wir auch jetzt darin sehen? Allerdings hätte niemals die überwiegende Sinnlichkeit die geistig-leiblichen Züge des Menschen verzerrt, wie es jetzt bei den versunkensten Raçen der Fall ist, niemals hätte Barbarei und Wildheit alle höheren Bestrebungen oder vielmehr alle wahrhaft menschlichen Bestrebungen des Menschen erdrücken und in die Nähe des Thieres den Menschen herabwürdigen können; aber verschiedene Stufen der Vollkommenheit, verschiedene Lebensrichtungen verbunden mit der Verschiedenheit der Natur hätten auch dann die Menschheit in unterschiedene Ordnungen getheilt. Es liegt eben im Wesen der Menschheit, ungleich unterschieden zu sein, und die Sünde hat diese ungleichen Unterschiede nicht herbeigeführt, sondern nur verzerrt und verkehrt, bis zur Trennung und Zersplitterung gesteigert.

Es ist daher ein großer Irrthum gegen den Begriff des Menschenwesens, wie gegen den Begriff des endlichen Wesens überhaupt, zu denken, die Ursachen der Unterschiede in der Menschheit seien nur äußere, zufällige, die Unterschiede selbst seien nur unregelmäßige, ungehörige Abweichungen von der bestimmten eigentlichen Grundform. Es ist richtig, in dem jetzigen Zustande der Menschheit, wie er durch die Sünde geworden ist, tragen die Unterschiede einen Charakter, der der unverderbten Natur widersprechend ist. Allein unterschieden zu sein, liegt darum nicht weniger im Begriffe der Menschheit. Wie die Welt der reinen Geister in ungleich unterschiedenen Ordnungen sich gliedert, wie das Thierreich in dem tieferen Außereinander seiner Klassen, Gattungen und Arten sich unterscheidet, wie die Pflanzen und das Mineral gleichfalls die Gliederung und Abstufung zeigen, wie so die ganze Schöpfung als Nachbild der absolut gleichen und Einen Substanz, die nur in den drei gleich vollkommenen Personen sich unterscheidet, in allen ihren Reichen ungleich unterschieden ist, so hat auch die Menschheit nothwendig ihre Gliederung in ungleiche Unterschiede. Die Menschheit entfaltet freilich ihre Unterschiede nur in

allmäliger Entwicklung, das Menschenwesen kommt nur zum Dasein unter dem Einfluß seines Geschlechts und der sinnlichen Welt. Alle die verschiedenen Richtungen, in denen das menschliche Wesen, sei es in Kraft seiner Freiheit oder im Drange äußerer Umstände sich entwickelt, werden bei entsprechender Dauer durch die Fortpflanzung feststehende Charaktere, alle Verschiedenheiten der Natur üben ihre Einwirkung und tragen dazu bei, dem leiblich-geistigen Charakter der Geschlechter, die einem gleichbleibenden Einfluß lange ausgesetzt sind, ein bestimmtes Gepräge zu geben. So entstanden die Raçen und und Nationen allmälig. In einer Reihe von Geschlechtern prägte sich ein bestimmter Charakter nach und nach aus, bis eine ganze Nation, eine ganze Raçe diesen Charakter als ihre eigenthümliche Bestimmtheit besaß, die sie ebenso wenig verleugnen konnte, wie der einzelne Mensch seine angeborenen Anlagen verleugnen kann. Es streitet hiermit jedoch nicht, schon in den frühesten Zeiten das Auseinandergehen in die Grundverschiedenheiten des Menschenwesens anzunehmen, wenn dieselben auch erst im Laufe der Zeit durch eine stetige Lebensrichtung und den Einfluß der Natur zu ausgeprägten Raçen und Nationalcharakteren wurden, ja es ist sogar nothwendig, den ersten Ursprung der Unterschiede in die frühesten Zeiten zurückzuführen, insofern ja schon in diesen frühesten Zeiten das Menschenwesen in seinen verschiedenen Grundrichtungen sich entfalten mußte, in unterschiedenen Charakteren, die wir in den kleinsten Kreisen, beinahe in jeder Familie antreffen können. Freilich treten hier die Unterschiede noch nicht so sehr hervor, und es versteht sich von selbst, daß, je näher wir dem Ursprunge unseres Geschlechts kommen, die Einheit des Menschenwesens verschlossener und unentwickelter sein wird. Erst im Verlaufe der Zeit, wenn bei Vermehrung der Menschen die Freiheit in ihren verschiedenen Richtungen sich bethätigen kann, wenn, was gleichfalls nur bei einer größeren Ausbreitung der Menschen möglich ist, die Natur ihre verschiedenen Einflüsse geltend machen kann, erst dann empfängt der Mensch das menschliche Wesen nicht mehr in jener noch verschlossenen, unentwickelten Einheit, sondern unter dem Gepräge einer individuellen, beschränkten Richtung. Der Mensch befindet sich also später, wenn die Menschheit in ihren Unterschieden schon entwickelt ist, in einer ganz andern Lage, wie im Anfang. Im Anfange ist das menschliche Wesen noch in seiner ungeschiedenen Einheit, es hat noch nicht den ausgeprägten Charakter der Einzelheit, es ist daher noch biegsam und der verschiedensten Bildung fähig, es kann also ohne alle Hinderung in die Grundrichtungen seiner Natur eingehen. Hat sich aber einmal der allgemeine Charakter des Menschenwesens in seinen möglichen Richtungen individualisirt, so kann dieses individuelle Gepräge wohl modifizirt werden, aber aus dieser seiner Beschränktheit heraus die großen Unterschiede der Menschheit von Neuem hervorbringen,

kann es nicht. Wohl können sich verschiedene Raçen und noch leichter verschiedene Nationen vermischen und so neue Charaktere hervorbringen, aber eine schon entwickelte Raçe, eine ausgeprägte Nationalität kann aus sich keine verschiedenen Raçen, keine verschiedenen Nationen hervorbringen, eben weil die Menschheit, wenn sie einmal in ihre Grundunterschiede eingegangen ist, nicht mehr in ihrer ungeschiedenen Einheit ist und also nicht abermals in ihre Grundunterschiede eingehen kann. Die Menschheit kann nicht in ihren Anfang zurückkehren.

Die Unterschiede der Menschheit sind Unterschiede der größeren oder geringeren Vollkommenheit. Nur die drei göttlichen Personen besitzen absolut gleich ihr göttliches Wesen. Bei dem endlichen Menschenwesen kann daher eine so absolut gleiche Vollkommenheit des Unterschiedes nicht stattfinden. Während die göttlichen Personen in gleich absoluter Unabhängigkeit und Selbstständigkeit das göttliche Wesen besitzen, kann die Menschheit das menschliche Wesen in ihren Unterschieden nur ungleich besitzen, also mit ungleicher Vollkommenheit, mit ungleicher Kraft und Selbstständigkeit. Da die Menschheit nicht, wie das Geisterreich in seinen ungleich vollkommenen Ordnungen, in ihren ungleichen Unterschieden zugleich geschaffen wird, sondern nur im Nacheinander auf dem Wege der Fortpflanzung ins Dasein tritt, so müssen wir die Entfaltung der ungleich vollkommenen Unterschiede der Menschheit aus den nämlichen Gründen erklären, aus welchen wir die Unterschiede überhaupt erklärt haben. Das Menschenwesen ist in den verschiedensten Graden der Vollkommenheit denkbar, sei es rücksichtlich des Willens oder der Erkenntniß, herrsche das geistige Element vor oder das sinnliche. Der Mensch empfängt durch die Fortpflanzung das menschliche Wesen in größerer oder geringerer Vollkommenheit. Ein bestimmter Charakter, sei es der geistigen Kraft oder des sinnlichen Strebens, wird in ganzen Stämmen herrschend, entwickelt sich unter günstigen Verhältnissen und wird also befestigt zum stehenden Gepräge einer ganzen Raçe, einer ganzen Nation. So sehen wir in dem Neger die rege Sinnlichkeit, das Zurücktreten der höheren geistigen Kräfte, so repräsentirt der Mongole die kalte, verständige, begeisterungslose Mittelmäßigkeit, die in allen Dingen auf einen bestimmten, beschränkten Kreis beharrende Engherzigkeit, so vereinigt die kaukasische Raçe alle höheren Richtungen des Menschenwesens, die starke Willenskraft und die hohe Erkenntniß, den kühnen, umfassenden, unaufhaltsam vorwärts strebenden Geist. Es läßt sich zwar nicht entscheiden, wann diese drei Raçen, die man mit Recht die drei Hauptunterschiede der Menschheit nennen kann, jene verschiedenen Anlagen und Richtungen völlig ausgeprägt und entwickelt haben, allein da sie so alt sind, wie die historische Erinnerung der Menschheit selber, so müssen wir ihren Ursprung schon in die frühesten Zeiten versetzen. Dies ist auch deshalb sehr wahrscheinlich, weil jene drei Raçen die Hauptunterschiede des menschlichen

Wesens an sich ausgeprägt haben. Beim Neger ist vorzüglich die sinnliche Seite des Menschen, die niedere Richtung des menschlichen Wesens entwickelt, wie es in seiner leiblich-geistigen Erscheinung deutlich ausgeprägt ist. Beim Kaukasier dagegen herrscht die höhere geistige Lebensseite des Menschen vor, wodurch seine Raçe körperlich und geistig die vollkommenste ist. Die Mongolen stehen in der Mitte zwischen beiden, freilich nicht in dem Sinne, in welchem die Chinesen ihren Staat das Reich der Mitte genannt haben; allein die chinesische Eitelkeit hat doch nur eine verdrehte Wahrheit damit ausgesprochen. Die Mongolen sind in der That unter den Raçen der Menschheit die Mittelraçe. Während der Kaukasier entschieden die höhere geistige Seite des Menschenwesens vertritt, und der Neger eben so scharf die niedere sinnliche Seite desselben ausgeprägt hat, ist der Mongole der Repräsentant der mittelmäßigen Gewöhnlichkeit, er steht nicht auf der geistigen Höhe des Kaukasiers und steht auch nicht so tief, als der Neger. Sind nun diese Hauptmerkmale der drei Raçen nicht auch die Hauptunterschiede, in die das Menschenwesen sich überhaupt entfalten kann? Das Eine identische Menschenwesen ist geistig-sinnlicher Natur, die Bethätigung der Freiheit wird also an diesen zwei wesentlichen Seiten des Menschen geschehen. Die Unterschiede der Menschheit werden also von diesen im Wesen des Menschen selbst begründeten zwei Hauptunterschieden ihr Gepräge haben, wie es auch in der That bei den Kaukasiern und den Negern der Fall ist. Andererseits ist es nicht minder natürlich, daß neben jenen zwei Hauptrichtungen nach der geistigen und sinnlichen Seite hin eine mittlere Richtung sich entfaltet, die das Menschenwesen in gewöhnlicher Mittelmäßigkeit dargestellt, wie wir sie bei den Mongolen, namentlich den Chinesen sehr ausgeprägt und entwickelt finden. Das Dasein einer Menge von Uebergangsstufen, von Zwischengliedern oder, wenn man lieber will, von Uebergangsraçen streitet keineswegs mit der Behauptung, daß die drei genannten Raçen die Hauptraçen der Menschheit seien und die Hauptunterschiede des Menschenwesens am ausgeprägtesten enthalten. Es ist im Gegentheil nothwendig, jene Uebergangsraçen und Zwischenglieder anzunehmen, weil einerseits die Möglichkeit dieser Uebergänge im menschlichen Wesen liegt, andererseits die Art und Weise, in der die Unterschiede der Menschheit sich entfalten, auf Uebergangsstufen und Zwischenglieder nothwendig hinführt. Es soll also mit der aufgestellten Behauptung nur gesagt sein, daß die drei Hauptunterschiede, in denen das menschliche Wesen seiner Natur nach sich entwicklen kann, am deutlichsten und entschiedensten in den genannten drei Hauptraçen sich ausprägen. Wenn wir sagen, die ungleich vollkommene Unterscheidung der Menschheit liege im Wesen des Menschen, so müssen wir wieder darauf aufmerksam machen, daß die Menschheit, wie sie jetzt ist, sich unter der Herrschaft der Sünde entwickelt hat, daß sie ihre Unterschiede, ihre

ungleiche Vollkommenheit verzerrt und verkehrt besitzt, daß die thierische Versunkenheit bei den niederen Raçen eine unnatürliche Verunstaltung des Menschenwesens ist. Gleichwohl aber ist es durch den Begriff des Menschen und des endlichen Wesens überhaupt denknothwendig, auch dann, wenn die Menschheit ohne Sünde ihre Entwicklung angetreten hätte, eine Entfaltung in ungleich vollkommene Unterschiede anzunehmen, wenngleich dieselben nicht in ihrer jetzigen Verzerrung und Verunstaltung zu denken sind.

Wie mit den Raçen, hinsichtlich ihrer ungleichen Vollkommenheit, so ist es auch mit den Nationen beschaffen, nur daß hier die Unterschiede in demselben, schon individueller bestimmten Raçencharakter stattfinden, und deshalb nicht so allgemein durchgreifend sein können. Die Nationen haben ihre verschiedenen Anlagen und Richtungen, sie besitzen von dem allgemeinen Raçencharakter die verschiedenen Seiten in verschiedener Vollkommenheit, auf mannigfaltig modifizirte Weise, und das gibt der einen Nation Vorzüge, die die andere nicht besitzt. Die Stammesunterschiede spezialisiren wieder den Nationalcharakter, obgleich hier noch weniger das Merkmal ungleicher Vollkommenheit hervortritt, wie bei den verschiedenen Nationen derselben Raçe. Während nämlich die Raçenunterschiede die allgemeinen Grundunterschiede des Menschenwesens darstellen, entwickeln die Nationen und Stämme nur die verschiedenen Seiten der schon individuell bestimmten Raçe oder der noch individueller bestimmten Nation, wo also die Unterschiede nicht mehr so weit auseinander gehen und so ungleich sein können, wie Anfangs, wenn die Menschheit aus ihrer noch ungeschiedenen Einheit in ihre Raçenunterschiede eintritt. Die Ungleichheit der Unterschiede liegt also im Wesen des Menschen begründet und muß bei der Entwicklung der Menschheit nothwendig hervortreten. Die Menschheit ist das Nachbild des dreieinigen Gottes, dessen drei Personen in absolut gleicher Vollkommenheit das göttliche Wesen besitzen. Die Menschheit kann in ihren unterschiedenen Gliedern ihr relativ gleiches Wesen nur auf ungleich vollkommene Weise besitzen.

Der Mensch steht also unmittelbar unter dem reinen Geiste und unmittelbar über dem Thiere. Sein Wesen ist geistig sinnlich. Der Mensch ist, obgleich noch geistig, nicht mehr reiner Geist, sondern geht schon im sinnlichen Organismus des Leibes auseinander. Die Eine Menschheit entfaltet sich in eine Mehrheit ungleich vollkommener Raçen und Nationen. Der Mensch verknüpft so die verschiedenen Stufen der endlichen Welt. Die relative Substanz, die zuerst auf ihren beiden äußersten Stufen als reiner Geist und als Mineral ist, schließt sich durch ihre Mittelstufen, die Pflanze, das Thier und den Menschen zu einer ununterbrochenen Reihe zusammen, in der der Mensch das Schlußglied bildet. In dem Menschen ist daher der Bau der Welt vollendet, er ist der Schluß der Schöpfung.

Wir haben gesehen, daß Gott in der absoluten Einheit seiner Substanz, in der absoluten Bestimmtheit und Vollendung seines Seins und Lebens und ebendeshalb auch in der absoluten Unterschiedenheit seiner drei Personen das Urbild der geschaffenen endlichen Welt ist. Die endliche Welt kann nur relative Einheit ihrer Substanz sein, ihre Unterschiede fallen in ihre Substanz hinein, sie existirt daher nur in einer Vielheit von Einzelsubstanzen. Wir haben ferner gesehen, daß, wenn Gott in der absoluten Gleichheit seiner Substanz nur in drei gleich vollkommenen Personen sich unterscheidet, die endliche Welt in einer ungleichen Vielheit von Substanzen sich unterscheiden muß, daß aber eine ungleiche Vielheit in einer Stufenfolge ungleich vollkommener Wesen sich entwickelt, deren jede wieder eine Reihe von Ordnungen verschiedenen Grades umschließt, von denen die niedersten den Uebergang zur folgenden Stufe vermitteln. Nachdem wir so die endliche Welt in der Vielheit ihrer Einzelwesen, in dem Nacheinander und Nebeneinander ihrer Stufen und Ordnungen erkannt und das Verständniß und die Erklärung dieser ihrer Natur in der Trinitätsidee gefunden haben, müssen wir auch den Zusammenhang und die Einheit der in ihrer Vielheit getrennten Welt aus dem gleichen Prinzip nachzuweisen suchen, aus welchem ihre ungleiche Vielheit und ihr Außereinander sich erklärt hat.

Dritter Abschnitt.

Die endliche Welt ist als Nachbild des dreieinigen Gottes trotz ihrer ungleichen substanzialen Vielheit ein zusammenhängender Organismus.

§. 16. Die endliche Welt ist ein Organismus.

Jedes Einzelwesen existirt und lebt nur in dem Ganzen der Wechselbeziehungen, die alle Wesen mit einander unterhalten.

Gott ist als die absolute Einheit und Bestimmtheit seines Seins und Lebens dreipersönlich. Alle drei Personen sind also die Personen ein und desselben göttlichen Seins und Lebens, und es besteht somit zwischen ihnen eine absolute Lebensgemeinschaft. Wie das göttliche Sein und Leben in seiner absoluten Einheit ohne alle Trennung ein ganz gleiches und vollendetes ist, so sind auch die drei Personen, eben weil sie die Personen des Einen göttlichen Wesens sind, in absoluter Lebensgemeinschaft verbunden. Gott ist und lebt rein durch sich selber,

er bedarf keiner Beziehungen zu einem Andern, alle seine Lebensbeziehungen sind in ihm selbst in absoluter Vollendung abgeschlossen, in seinem dreipersönlichen Leben erschöpft er vollkommen die ganze Fülle seines absoluten Seins und Lebens. Die endliche Welt als Nachbild dieses dreieinigen Gottes muß trotz ihrer Vielheit und Trennung doch auch eine Gemeinschaft ihres Seins und Lebens besitzen. Sie ist ja eben eine getrennte, eine in Vielheit auseinander gegangene Einheit, sie existirt also nur insofern als eine getrennte, als sie auch von dem Bande der Gemeinschaft umschlungen ist, sie existirt also nur insofern als Vielheit, als sie auch Einheit ist. Eine Trennung kann ja nur durch Scheidung eines Verbundenen entstehen; denn nur das kann getrennt werden, was in Wechselbeziehungen verknüpft ist. Von dem, was gar keine Verbindung und Gemeinschaft hat, kann auch keine Trennung ausgesagt werden. Alles Sein hat Gemeinschaft unter einander, aber nur das absolute Sein besitzt absolute Lebensgemeinschaft in sich selber, dagegen das endliche Sein hat nur relative Gemeinschaft, eine Gemeinschaft, die nicht vollständig ist, die schon getrennt ist. Die endliche Welt hat also in ihrer Trennung und Vielheit ebenso sehr Gemeinschaft und Einheit. Sie ist als endliches Nachbild der absoluten Gemeinschaft und Einheit des göttlichen Lebens eine relative Gemeinschaft und Einheit. Die endliche Welt ist ein Ganzes, und da sie in einer nach den Graden der Vollkommenheit geordneten Stufenreihe von Wesen sich entwickelt, so ist sie ein organisirtes Ganze, so verknüpft ein Organismus von Wechselbeziehungen alle die verschiedenen Stufen und Ordnungen zu einer großen Gemeinschaft. Jedes Einzelne ist also als Theil des Ganzen in jenen Beziehungen vorhanden. Da aber die Verwandtschaft und relative Gleichheit aller endlichen Substanzen der Grund jener organischen Lebensgemeinschaft der Welt ist, so richtet sich natürlich die Gemeinschaft nach dem Grade und nach der Art und Weise der Gleichheit und Verwandtschaft auf den verschiedenen Stufen der endlichen Substanz. Daher steht das Geisterreich, welches für sich in der engsten Gemeinschaft lebt, weil die Gleichheit des Geistes die relativ höchste ist und daher nur eine Trennung und ein Außereinander im geringsten Grade zuläßt, zunächst mit der Menschheit, als der ihm am meisten verwandten Stufe der relativen Substanz, in lebendiger Wechselbeziehung. Daher vermittelt die Menschheit, die nächst dem Geisterreich in ihrer noch geistigen Einheit das am vollkommensten organisirte Glied in der Kette der Wesen ist, und so den Uebergang von den niederen Stufen der relativen Substanz zu der höchsten Stufe bildet, die Gemeinschaft des höchsten Geisterreichs mit den niederen Reichen der Welt; denn der Mensch ist ja nicht mehr rein geistig, er gehört schon den Mittelstufen an, indem er im Mineral sein leibliches Leben wirkt, seine geistig-sinnliche Natur ist also der Boden, auf dem die Lebensbeziehungen der

höheren und niederen Welt zusammentreffen und zwar geschieht dies nur auf Grund der Gemeinschaft, die die Menschheit in sich selber hat, auf Grund ihrer geistigen Einheit, worüber jedoch das Nähere erst weiter unten besprochen wird. Es wird sich da zeigen, daß die verschiedenen Lebensbeziehungen und Verhältnisse zwischen den niederen Stufen der endlichen Welt in einer genauen innern und äußern Beziehung zur Menschheit stehen und durch die Menschheit mit der Geisterwelt in Verbindung gebracht werden. Hier wollen wir nur im Allgemeinen eine durchgängige Lebensgemeinschaft der endlichen Welt logisch feststellen. Haben wir in dieser Hinsicht gesehen, daß die endliche Welt als relative Einheit ein Organismus von Wechselbeziehungen ist, so müssen wir weiter sagen, daß kein endliches Wesen sich seine Beziehungen und Wechselverhältnisse selbst macht. Nur Gott hat in seinem dreieinigen Leben alle seine Wechselbeziehungen rein durch sich selber. Jedes endliche Wesen findet sich aber nur gesetzt in diese oder jene Beziehungen und nur in solchem lebendigen Verkehr mit Anderen, in einem Ganzen von Wechselbeziehungen ist das endliche Einzelwesen. Das Geisterreich ist in seiner Gesammtheit geschaffen, der einzelne Geist findet sich in der Gemeinschaft mit vielen Geistern. Ebenso ist die mineralische Welt als Ganzes geschaffen, die Wechselverhältnisse der Mineralsubstanzen finden nur Statt als gegenseitige Beziehungen. Die Pflanze kommt nicht an sich und durch sich selbst zu ihrer Erscheinung, sondern nur am Mineral und durch Einwirkungen der Mineralwelt, sie kann nur zur Existenz kommen, wenn sie in jene wesentlichen Beziehungen zur Mineralwelt versetzt wird, was Anfangs in der Schöpfung durch Gott geschah und dann auf dem Wege der Fortpflanzung geschieht. Beim Thiere verhält es sich ebenso. Das Thier existirt nur in seinen Beziehungen zum Mineralreich und zum Pflanzenreich, und da es nicht durch sich selbst existirt, so muß es in jene wesentlichen Beziehungen hineinversetzt werden, es ist und lebt nur in Wechselbeziehungen. Die verbindende Grundbeziehung innerhalb des Pflanzenreiches und innerhalb des Thierreichs selber findet in der Fortpflanzung Statt. Allein da die Einheit und Gleichheit des Pflanzenwesens und die Einheit und Gleichheit des thierischen Wesens so schwach ist, daß das Pflanzenreich und das Thierreich im Außereinander und in der Trennung der Klassen, Gattungen und Arten ist, so kann die Fortpflanzung nur in den zunächst verwandten, gleichartigen Ordnungen geschehen. Der Mensch endlich tritt auf gleich abhängige Weise in seine Lebensbeziehungen zu der höchsten, wie zu den niederen Stufen der Schöpfung ein, er ist vom ersten Augenblicke seiner Existenz an in lebendiger Beziehung zu aller Wirklichkeit und zwar in Wechselbeziehung; denn er empfängt alle Einwirkungen und erwiedert dieselben. Es versteht sich von selbst, daß hier überall die allgemeine Wechselbeziehung nur relativ und beschränkt zu denken ist; denn nur Gott

hat eine absolut allgemeine, allumfassende Beziehung zu allen seinen Geschöpfen. Die Einwirkung und unsere Mitwirkung ist von dem Augenblicke an vorhanden, in welchem wir als geschaffene Substanz ins Dasein treten. Wir sind vom ersten Augenblicke unserer Existenz an ein Glied in der Kette der Wesen, wir unterhalten eben dadurch, daß wir existiren, beständig nicht Beziehungen, sondern Wechselbeziehungen, d. h. erwiederte Beziehungen mit dem Ganzen der Welt, selbst Theile dieses Ganzen. Wie sollte z. B. unser Geist zu seinen Ideen kommen, wenn nicht durch jene Wechselbeziehungen? Die Natur des erkennenden Geistes besteht eben darin, denkend die Einwirkungen aller Wirklichkeit zu erwiedern, denkende Beziehung zu aller Wirklichkeit zu sein. Ebensowenig wie die Pflanze zu ihrer Entwicklung, zu ihrer Erscheinung kommt ohne die Einwirkungen der mineralischen Welt, ebensowenig kömmt der menschliche Geist in dem universaleren Umkreis seiner Lebensbeziehungen zu seiner geistigen Erscheinung, zur Erkenntniß, wenn er nicht unter den wirksamen Einflüssen der Wirklichkeit steht. Darum ist die christliche Lehre, daß der Glaube ein Geschenk der Gnade sei, eine rücksichtlich der Erkenntniß allgemeine Wahrheit, insofern nämlich die Erkenntniß des endlichen Geistes überhaupt nur unter der thatsächlichen Einwirkung der Wirklichkeit entsteht, ein Glauben ist, wenigstens in ihrem Grunde ein Glauben. Der christliche Glaube ist nicht anderes, als die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten ursprünglichen Wechselbeziehungen des erkennenden Geistes zu Gott, er beruhet auf der Erneuerung von Einwirkungen, die in Folge der Sünde aufgehört hatten. So ist nun die menschliche Erkenntniß in ihrem Grunde überhaupt eine Glaubenserkenntniß, sie gründet sich auf die Einwirkungen aller Wirklichkeit, auf die lebendige Wechselbeziehung, in der der Mensch zu Gott und Welt steht. Daß der Geist erst eine Reihe von Stufen durchläuft, ehe er zum wahren Denken kommt, hebt die lebendige universale Wechselbeziehung desselben mit aller Wirklichkeit nicht auf, es tritt darin nur die Relativität, die Beschränktheit hervor, mit der der Mensch überhaupt seine Lebensbeziehungen hat. Kein endliches Wesen macht sich also seine Lebensbeziehungen selber, vielmehr tritt jedes in die seiner Natur gemäßen Wechselbeziehungen als Einzelwesen, als abhängiges Glied eines Ganzen ein. Jedes Einzelwesen existirt nur in dem Ganzen von Wechselbeziehungen, die alle endlichen Wesen mit einander unterhalten. Die endliche Welt hat also trotz ihrer Trennung und substanzialen, ungleichen Vielheit eine Gemeinschaft, jedes Einzelwesen ist dieses nur insofern, als es ein Einzelnes im Ganzen ist, jede Lebensthätigkeit des Einzelwesens hat also ihren Zusammenhang mit der ineinandergreifenden Thätigkeit der gesammten endlichen Welt. Es fragt sich nun, wie diese Gemeinschaft des Lebens der nach den Graden der Vollkommenheit geordneten Stufenfolge der Wesen gemäß organisirt ist.

Die Wechselbeziehungen der endlichen Wesen sind organisch nach Ueberordnung und Unterordnung gegliedert.

Da Gott in der absoluten Einheit und Gleichheit seines Seins und Lebens dreipersönlich ist, so findet in ihm keine Ueberordnung und Unterordnung Statt, insofern die drei göttlichen Personen ihr einiges und gleiches Leben mit gleich absoluter Freiheit, mit gleich absoluter Vollkommenheit, mit gleich absoluter Herrschaft besitzen und bestimmen. Die endliche Welt mußte daher als Nachbild des dreieinigen Gottes in ihrer Vielheit nicht gleichgeordnet, sondern übergeordnet und untergeordnet sich entfalten. Ebensowenig wie die endliche Welt in absoluter Einheit und Gleichheit ihr Sein und Leben besitzen kann, ebensowenig kann eine gleiche Unabhängigkeit, eine gleiche Selbstständigkeit in den verschiedenen Reihen der Wesen bestehen. Wie im Gegentheil die geschaffene Welt als endliches Nachbild des absoluten göttlichen Seins und Lebens nur in einer nach den Graden der Vollkommenheit abgestuften Reihenfolge von Wesen sich verwirklichen kann, ebenso mußte auch in den Wechselbeziehungen des Lebens dieser Welt ein Verhältniß der Ueberordnung und Unterordnung, der Herrschaft und Abhängigkeit stattfinden. Wir wissen durch die christliche Lehre, daß das Reich der reinen Geister als die höchste Stufe der Schöpfung auch allen übrigen Reichen der endlichen Welt übergeordnet ist; denn die reinen Geister sind in der Weltordnung die unmittelbaren Boten und Vollstrecker des göttlichen Willens und stehen als solche in einem Verhältnisse der Herrschaft zur übrigen Schöpfung. In Kraft ihrer relativ höchsten Geistigkeit müssen sie der übrigen Welt viel gegenwärtiger sein, dieselbe mit ihrem Gedanken und ihrem Willen viel tiefer und inniger umfassen, als das beim Menschen gegenüber der niederen Welt der Fall ist. Der Mensch als die zweite Stufe der geschaffenen Welt findet das Gebiet seiner Herrschaft in der unter ihm stehenden Natur und ihren verschiedenen Reichen. Der Mensch ist gegenüber der Natur herrschend, lenkend, besitzend. Die Natur, wie sehr sie auch in sich selbst wiederum nach Ueberordnung und Unterordnung sich abstuft, indem das Pflanzenreich dem Thierreich, das Mineralreich dem Pflanzenreich dienend und gebend untergeordnet ist, verhält sich in ihrer Gesammtheit gegenüber dem Menschen als die unterworfene, dienende Welt. Wie auf diese Weise die große Stufenreihe der endlichen Wesen hierarchisch sich gliedert, so ist natürlich auch nach demselben Prinzip in den einzelnen Stufen selber wieder der sich abstufenden Vielheit ihrer Ordnungen gemäß ein Uebereinander und Untereinander der verschiedenen Ordnungen vorhanden. So ist das Reich der reinen Geister hierarchisch geordnet, und es kann nicht zweifelhaft sein, daß die höheren, vollkommneren Ordnungen der Geisterwelt den niederen gegenüber eine übergeordnete, leitende Stellung einnehmen. So gliedert sich die Menschheit in aktive

herrschende und in passive, dienende Raçen, Nationen, Stände und Personen. Hierbei müssen wir jedoch wieder bemerken, daß die ursprüngliche organische Ueberordnung und Unterordnung der Menschheit durch die Sünde verkehrt und gestört ist und daß die Worte Herrschaft und Dienstbarkeit hier nur bestimmende, leitende Einflüsse, denen eine überhaupt oder nur in der einen oder andern Rücksicht unvollkommenere Raçe oder Nation von Seiten der mehr vollkommenen Glieder der Menschheit ausgesetzt ist, bezeichnen sollen, keineswegs aber eine vollständige Unselbstständigkeit einiger Glieder der Menschheit als im Wesen des Menschen liegend damit ausgedrückt werden soll. Gleichwohl aber ist es festzuhalten, daß, wie es vollkommene und weniger vollkommene Raçen und Nationen gibt, die höheren Raçen, die begabteren Nationen es sind, die die weltgeschichtliche Thätigkeit des Menschengeschlechts vertreten, während die Stellung der minder begabten Glieder der Menschheit in der Geschichte untergeordneter, mehr dienender Art ist. In der Thierwelt ist das Gesetz der Ueberordnung und Unterordnung nicht weniger scharf ausgeprägt. Auch das Thierreich hat seine herrschenden und unterworfenen Geschlechter, seine herrschende Gewalt und seine dienende Schwäche. Aber wie das Thierreich schon in dem tiefen Außereinander und in der Trennung seiner Klassen ist, so ist auch der Organismus der Lebensgemeinschaft in einem gleichen Außereinander, ungleich der Menschheit, deren Glieder in ihrer Ueberordnung und Unterordnung das Eine Menschengeschlecht bilden, welches in seiner Geschichte zu einer engen Lebensgemeinschaft verbunden ist. Da die Pflanzenwelt noch weniger in der Einheit ist, noch mehr zur Vereinzelung hinneigt, als die Thierwelt, so ist natürlich auch die Lebensgemeinschaft in der Vereinzelung aufgegangen und das Gesetz der Ueberordnung und Unterordnung tritt nicht mehr in organisch verbundenen Gliedern einer Einheit, wie beim Menschengeschlecht, hervor, noch auch in bestimmten, auf einander angewiesenen Ordnungen, wie beim Thierreich, sondern es wirkt ebenfalls nur in der Einzelheit, im Nebeneinander, als äußerliches Verhältniß. Die Pflanze ist schon zu abhängig vom Mineral, sie hat noch zu wenig Selbstständigkeit, als daß sie sich aus ihrer beschränkten Gebundenheit, aus ihrer am Mineral gefesselten Einzelheit zu einer lebendigen Gemeinschaft ihrer Vielheit erheben könnte. Ganz auf das Mineral angewiesen, ist das gegenseitige Verhalten innerhalb der Pflanzenwelt mehr ein gleichgültiges Nebeneinander. Die mineralische Welt endlich, bei der das Gesetz der Vereinzelung so herrschend ist, daß die einzelnen Mineralsubstanzen zu keiner Selbstständigkeit mehr kommen können, eben weil die Einheit des mineralischen Wesens die denkbar niedrigste Einheit und ganz in Vereinzelung aufgegangen ist, zeigt wieder deutlich die freilich sehr äußerliche Ueberordnung und Unterordnung in den Wechselbeziehungen der verschiedenen Mineralsubstanzen. Die Pflanze ist schon für sich,

ist Individuum, während das Mineral nur in den verschiedenen Verbindungen seiner Vielheit zu Körpern existiren kann. Weil aber das Pflanzenreich keine so große Einheit besitzt, wie das Thierreich, weil die Pflanze in ihrer Gattung, in ihrer Individualität mehr abgeschlossen und vereinzelt steht, so kann natürlich die organische Lebensgemeinschaft des Pflanzenreichs nur den gleichen Charakter des Außereinander und der Trennung haben. Das Mineral dagegen ist gerade durch die Schwäche seiner Einheit, durch das Außereinander und die Trennung, wodurch es dem einzelnen Mineral unmöglich ist, selbstständig für sich zu sein, nothwendig in einer allgemeinen Lebensgemeinschaft. Trotzdem aber ist diese Lebensgemeinschaft des Mineralreichs die niedrigste, äußerlichste; denn der Charakter des Organischen ist auf der Stufe des Minerals nur mehr im allergeringsten Grade vorhanden. Daher tritt uns in den Verbindungen der Stoffe, in den Ordnungen der Weltkörper mit ihren herrschenden und abhängigen Gliedern das Gesetz der Ueberordnung und Unterordnung nur ganz äußerlich entgegen, so daß man sogar nicht angestanden hat, durch den Ausdruck: mechanisch, den Charakter dieser Wechselbeziehungen zu bezeichnen.

Gott ist die absolute Einheit seines Seins und Lebens, er besitzt und bestimmt deshalb sein Wesen in drei gleich vollkommenen Personen auf gleich vollkommene Weise. Die endliche Welt kann sich daher, wie sie nur in einer ungleichen, substanzialen Vielheit, in einer nach den Graden der Vollkommenheit abgestuften Reihe wirklich ist, auch nur auf ungleiche Weise besitzen und bestimmen, ihre Wechselbeziehungen können nur in hierarchischer Ordnung, nach Ueberordnung und Unterordnung, nach Herrschaft und Dienstbarkeit sich gliedern. Wie aber greift dieser Organismus in dem Nacheinander und Nebeneinander seiner wirkenden Glieder zur Einheit in einander? Die endliche Welt kann in ihrem Nacheinander nur auf dem Wege der Geschichte zu dieser Einheit gelangen, und da der Organismus der Wechselbeziehungen nur besteht in der Grundbeziehung aller Wesen auf Gott, so hängt der Verlauf der Geschichte ab von der Beziehung Gottes auf seine geschaffene Welt und von der Zurückbeziehung der Welt auf Gott. Weil jedoch die endliche Welt nur auf ihren beiden höchsten Stufen, in den reinen Geistern und den Menschen persönlich und frei ist, daher nur in diesen ihr Verhältniß zu Gott erhalten oder verkehren kann, so kömmt es darauf an, ob der reine Geist und der Mensch in ihrer Freiheit die Grundbeziehung zu Gott bewahren. Hierüber das Nähere im Folgenden.

§. 17. **Die endliche Welt besitzt ihre Einheit nur im Nacheinander, sie kömmt zur Vollendung dieser Einheit nur auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung.**

Gott besitzt von Ewigkeit her in seinen drei Personen die absolute Entwicklung und Vollendung seines Wesens, er hat in der absoluten Einheit seines Seins und Lebens keine Geschichte, kein Werden in der Zeit, sondern nur in der Ewigkeit. Der Begriff der Geschichte und des Werdens findet allerdings auch bei Gott seine Anwendung, insofern dieser Begriff ja nichts anderes bezeichnet, als jene lebendige Bewegung des Seins innerhalb seiner selbst, wodurch es sein Wesen entwickelt und zur Wirklichkeit bringt. In Gott aber hat der Begriff des Werdens und der Geschichte seine absolute Wahrheit und Wirklichkeit, die Geschichte des göttlichen Lebens ist eine von Ewigkeit her absolut vollendete. Von Ewigkeit her erzeugt die erste Person die zweite, von Ewigkeit geht aus der ersten und zweiten Person die dritte hervor. Das Werden des göttlichen Seins und Lebens ist von Ewigkeit absolut vollendet und abgeschlossen. Anders ist es beim relativen Sein, es kann nur beschränkt und im zeitlichen Nacheinander sich entwickeln; sein Werden und seine Geschichte wird und geschieht nur im Nebeneinander und Nacheinander, in der Ueberordnung und Unterordnung seiner verschiedenen Stufen, und da es nur im reinen Geiste und im Menschen frei und persönlich ist, so fällt auch die Durchführung der historischen Entwicklung diesen beiden höchsten Stufen des relativen Seins anheim.

Die endliche Welt ist in ihrer Geschichte abhängig von dem freien Verhalten des reinen Geistes und des Menschen.

Die endliche Welt ist als Nachbild des dreipersönlichen Gottes auf ihren beiden höchsten Stufen noch geistig und persönlich. Die freie Lebensthätigkeit des reinen Geistes und des Menschen beherrscht den Organismus der Wechselbeziehungen der endlichen Welt. Da nun dieser Organismus beruhet auf der allgemeinen Grundbeziehung aller endlichen Wesen zu Gott, so hängt die Entwicklung der Weltgeschichte von dem freien Verhalten ab, welches der reine Geist und der Mensch zu Gott einnehmen. Der reine Geist entscheidet sein Verhältniß zu Gott als Einzelwesen, wie daher die Welt der reinen Geister nicht im Nacheinander sich verwirklicht, sondern ihrer Gesammtheit nach zugleich geschaffen ist, so kann auch der sittliche Zustand nur auf gleich totale Weise bestimmt werden, d. h. der sittliche Zustand der gesammten Geisterwelt wird ebenso schnell und vollständig entschieden, als die einzelnen Geister ihr Verhältniß zu Gott vollständig entscheiden. Besteht nun das rechte sittliche Verhältniß eines endlichen freien Wesens in der Anerkennung seiner Endlichkeit, in der Anerkennung also, daß der endliche Geist, wie derselbe nicht durch sich ist,

so auch nicht durch sich und in sich abgeschlossen seine Lebensbeziehungen besitzen kann, mit seiner Erkenntniß und seinem Willen zu Gott sich kehren und so in Wechselbeziehung zu dem absoluten Sein und Leben seinem eigenen, sich selbst nicht genügenden Leben Vollendung und Befriedigung geben muß, so besteht das verkehrte sittliche Verhalten darin, daß der Geist seine Endlichkeit nicht anerkennt, daß er sich selbst mit seiner Welt genügen will, daß er die Vollendung seines Lebens in sich und seiner Welt besitzen will, wie Gott sein absolutes Sein und Leben absolut selbstständig besitzt, ohne eines Anderen zu bedürfen, daß er also sein will, wie Gott. Ein Theil der reinen Geister hat nun sein richtiges sittliches Verhältniß zu Gott bewahrt, der andere hat es, da der reine Geist sich nur als Einzelwesen frei entscheidet und darum vollständig entscheidet, total verkehrt und ist damit der reinen vollständigen Bosheit anheimgefallen. Da die Beziehung zu Gott die Grundbeziehung aller endlichen Wesen ist, von der die übrigen Wechselbeziehungen abhängen, so mußte natürlich bei den gefallenen Geistern die vollständige Verkehrung der Beziehung zu Gott eine gleiche Verkehrung der Wechselbeziehungen zur ganzen übrigen Schöpfung zur Folge haben. Die Ueberordnung, die die reinen Geister der übrigen Welt gegenüber einnehmen, mußte bei den gefallenen Geistern aufhören und der Trennung von Gott eine gleiche Trennung von der endlichen Welt entsprechen. Gleichwohl aber war diese Trennung noch keine unbedingte; denn im Fall auch der Mensch sein Verhältniß zu Gott verkehrte, fiel der Natur der Sache nach die gefallene Menschheit mit ihrer Welt der Ueberordnung und Herrschaft der gefallenen reinen Geister anheim. Da aber die Menschheit nur im Nacheinander sich verwirklicht, so kann auch der sittliche Zustand des Menschen, wenn auch vom ersten Elternpaare allgemein, doch speziell und vollständig nur im Nacheinander, nur vom einzelnen Menschen bestimmt werden. Wie überhaupt der Zustand und das Schicksal des Menschen im ersten Menschenpaare bestimmt war seiner Allgemeinheit nach, und daher der Zustand jedes Einzelnen sich erst innerhalb dieser Allgemeinheit speziell und vollständig bestimmen konnte, so mußte auch die Menschheit in ihren Stammeltern den sittlichen Zustand im Allgemeinen entscheiden, und erst innerhalb dieses allgemeinen Zustandes konnte der Einzelne sich speziell und vollständig entscheiden. Da somit die allgemeine Entscheidung keine totale und vollständige ist, weil eine völlige und totale Verkehrung des Verhältnisses zu Gott alle spezielle Entscheidung der einzelnen Menschen unmöglich machen würde und der Bedeutung der allgemeinen Entscheidung durch die Stammeltern geradezu widerspricht, so gerieth auch die Menschheit, als sie in ihren Stammeltern von dem richtigen sittlichen Verhalten zu Gott sich abwandte, nicht vollständig unter die Herrschaft der gefallenen Geister. Vielmehr konnte sich das eigentliche Reich des Bösen nur im Nacheinander mit der speziellen

und vollständigen Entscheidung jedes einzelnen Menschen verwirklichen. Der Mensch tritt hier in seiner ganzen eigenthümlichen Bedeutung hervor, er ist das verbindende Mittelglied zwischen der höchsten Stufe der endlichen Welt und den niederen Stufen. Der gefallene Theil des Geisterreichs würde aus der Lebensgemeinschaft der Welt ausgeschieden sein, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, und der Geisterfall hätte somit für die Geschichte der übrigen Welt keine Bedeutung mehr gehabt. Nur durch den Fall der Menschheit treten die gefallenen Geister wieder in das dem reinen Geiste natürliche Verhältniß der Ueberordnung zur übrigen Welt ein. Die Sünde des Menschen ist aber wesentlich allgemeine Sünde, Geschlechtssünde, die ihre spezielle Vollendung und allseitige Entwicklung erst durch das freie Verhalten der Einzelnen bekömmt und deshalb in die der Menschheit eigene geschichtliche Entwicklung eingeht. Das Menschenwesen ist nur wirklich im einzelnen Menschen, nur im Einzelnen nimmt das Verhältniß des Menschen zu Gott, zur eigenen Menschheit, zur übrigen Welt bestimmten, individuellen Charakter an. Die Menschen treten nur in den Besitz ihres Seins und Lebens ein durch jenes Nacheinander, in welchem sie überhaupt nur zum Dasein kommen. Der Mensch erhält aber sein Dasein durch die schöpferische Macht Gottes. Das erste Menschenpaar wurde geschaffen ohne Mitwirkung des Menschen. In der Fortpflanzung tritt zu dem schöpferischen Akte Gottes die Mitwirkung des Menschen hinzu. Es gibt nämlich nur eine zweifache Causalthätigkeit, das Schaffen einer Substanz, die nicht war, und diese Thätigkeit kann nur Gott üben, und die Setzung von Erscheinungen, Zuständen an einer vorhandenen Substanz, ein Thätigkeit, deren auch die endlichen Wesen fähig sind. Jede Causalthätigkeit fällt unter den einen oder andern dieser beiden Begriffe. Daß der Mensch bei der Fortpflanzung nicht das Produkt einer substanzialen Thätigkeit ist, d. h. einer solchen, wodurch die Substanz innerhalb ihrer Identität ihr eigen Wesen zur Erscheinung bringt, versteht sich von selbst; denn der erzeugte Mensch ist nicht eine Erscheinung, sondern selbst Substanz und Grund von Erscheinungen. Die Besonderung einer allgemeinen Substanz ist überhaupt logisch undenkbar. Der Mensch kann also als fürsichseiende, selbstständige Substanz nur durch die schöpferische Thätigkeit Gottes ins Dasein treten; denn eine endliche Substanz kann auf keine Weise eine neue Substanz hervorbringen. Da aber der Mensch als Einzelwesen einem Ganzen angehört, da er ein Glied der Menschheit ist, so muß er nothwendig, wenn er geschaffen wird, in die allgemeinen Zustände der Menschheit eintreten, er muß das Gepräge jener Beschaffenheit empfangen, die von dem ersten Menschenpaare als der allgemeine Zustand der Menschheit bestimmt wird. Dieser Zustand ist es nun, den der Mensch in der Erzeugung erhält. Die Erzeugung vermittelt den Eintritt des Menschen in die Menschheit.

Wie also Gott im Anfang dem ersten Menschenpaare unmittelbar das Dasein in einem ganz bestimmten Zustande gegeben hat, so erhalten es die Nachkommen nicht mehr unmittelbar, sondern unter Einwirkung des Menschen, d. h. in einem Zustande, der schon von der menschlichen Freiheit sein Gepräge hat. Ebensosehr wie aber die Menschheit ein Ganzes ist, wenn sich dieses Ganze auch nur in den Einzelnen, im Nacheinander verwirklicht, ebensosehr ist jener bestimmte Zustand, die Beschaffenheit aller Lebensbeziehungen zu Gott und Welt, ein allgemeiner Zustand, eine allgemeine Beschaffenheit jener wesentlichen Lebensbeziehungen, ein Zustand der Menschheit, der sich aber nur in den Einzelnen individuell bestimmt, also im Nacheinander der menschlichen Geschichte sich durchführt und entwickelt. Es mußte daher nothwendig vom ersten Menschenpaare durch den Gebrauch ihrer Freiheit jener allgemeine Zustand in allen wesentlichen Lebensbeziehungen des Menschen begründet und auf ihre Nachkommen übertragen werden. Da es aber einleuchtend ist, daß nur der einzelne Mensch in seiner individuellen Freiheit seinen individuellen Zustand in allen jenen wesentlichen Lebensverhältnissen völlig entscheiden kann, so kann jener allgemeine Zustand der Lebensbeziehungen zu Gott und Welt nur insofern ein allgemeiner sein, als er bei allen einzelnen Menschen ein bestimmtes individuelles Gepräge trägt, als er seine spezielle Ausführung und Entwicklung nur durch den Freiheitsgebrauch der Einzelnen erhält. Hat also die Geschichte des Menschen ihr allgemeines Gepräge durch die allgemeine Entscheidung der Stammeltern, entwickelt sich die Geschichte des Menschen unter dem allgemeinen Charakter des durch die Stammeltern herbeigeführten allgemeinen Zustandes, so ist doch die spezielle Durchführung der geschichtlichen Ziele, nämlich die allseitige Entwicklung der Lebensbeziehungen des Menschen zu Gott und Welt auf die freie Thätigkeit der Einzelnen angewiesen. Da aber die Menschheit nur im Nacheinander zu ihrer Vielheit, zu ihrer relativen Vollendung kommt, so kann ihr Verhältniß zu Gott und Welt nur ebenso, wie die Menschheit selbst, zu ihrer relativen Vollendung kommen. Das Verhältniß zu Gott kann nur durch die freie Thätigkeit der Einzelnen nach allen Seiten hin, nach allen den verschiedenen Richtungen, in denen das Menschenwesen seiner relativen Natur gemäß sich entfalten muß, sich für die ganze Menschheit verwirklichen. Ebenso kann das Verhältniß, welches die Menschheit als Ganzes, als Einheit einer Vielheit in sich selber hat, nur im Verlaufe der ganzen Geschichte zu seiner Wirklichkeit kommen durch die Bethätigung der individuellen Freiheit. Die Menschheit gewinnt ihre Unterschiede und damit auch die wirkliche Einheit und Lebensgemeinschaft ihrer Unterschiede nur im Nacheinander. Ebenso endlich kann das Verhältniß des Menschen zur übrigen Welt, zu den reinen Geistern und zur niederen Natur nur durch die freie Thätigkeit der aufeinander folgenden Geschlechter vollständig

entwickelt und durchgeführt werden. Bei alledem aber kann der allgemeine Charakter, den der Freiheitsgebrauch der Stammeltern allen diesen Lebensverhältnissen des Menschen aufgeprägt hat, nicht verloren gehen, er spezialisirt sich nur in der Geschichte, wird darin nur für die ganze Menschheit durchgeführt. Mit der Geschichte der Menschheit hängt aber der Zustand der niederen Natur und die Beschaffenheit ihrer Entwicklung auf's engste zusammen. Das Schicksal des Menschen, der durch die eine Seite seines Wesens der sinnlichen Welt noch angehört, ist mit dem Schicksale dieser Welt unzertrennlich verbunden. Da aber der Mensch auf der zweiten Stufe der Schöpfung steht, so ist er der Weltordnung gemäß der natürliche Herrscher der unter ihm vorhandenen Stufen der Wesen, und da die Weltordnung, d. h. der Organismus von Wechselbeziehungen innerhalb der Welt abhängig ist von der Grundbeziehung der Welt zu Gott, näher von dem freien Verhalten der geistigen Wesen der Welt, so ist die Unterordnung der niederen Welt unter die Herrschaft des Menschen abhängig von der Unterordnung des Menschen unter die höchste Herrschaft Gottes. Der freie Wille des Menschen ist daher das höchste Naturgesetz und die Natur muß nothwendig, wie den allgemeinen Zustand der Menschheit, der durch die allgemeine Entscheidung der Stammeltern begründet wird, so auch die speziellen Zustände, wie sie im Verlaufe der menschlichen Geschichte sich entwickeln, in ihrer Weise annehmen. Da aber die Menschheit nur im Nacheinander in der freien speziellen Entscheidung der Einzelwesen in ihre speziellen Zustände eintritt, so kann auch die Natur erst dann, wenn die Menschheit in ihrer Vielheit vollständig sich entwickelt hat und eben damit auch die sittlichen Zustände der Menschheit vollständig entschieden sind, ihre speziell entschiedenen Zustände erhalten.

Die Entwicklung der Weltgeschichte verläuft also unter dem Einfluß der freien Thätigkeit des reinen Geistes und des Menschen, die in ihre eigene geschichtliche Bewegung die übrige Welt hineinziehen. Jedoch ist der Einfluß des Geisterreichs bedingt durch das freie Verhalten des Menschen zu Gott. Nur als der Mensch seine rechte Beziehung zu Gott verkehrte, traten die gefallenen Geister in das dem reinen Geiste eigenthümliche Verhältniß der Ueberordnung zum Menschen und zur Welt ein. Wollen wir aber eine nähere Einsicht in die Entwicklung und relative Vollendung der Weltgeschichte gewinnen, so müssen wir nothwendig auf die Geschichte des Menschen näher eingehen; denn an das Verhalten des Menschen ist ja nicht nur die Stellung des Geisterreichs zur Welt, sondern auch der Zustand der ganzen niederen Welt geknüpft. Wir müssen also den Menschen in der Durchführung und Entwicklung seiner Lebensbeziehungen näher betrachten. Wir werden dabei nicht umhin können, den faktischen Unterschied der christlichen und der heidnischen Zeit im Auge zu behalten, und es wird

sich zeigen, daß die heidnische Geschichte die Entwicklung der durch die Sünde gestörten und verkehrten Lebensbeziehungen des Menschen ist, daß dagegen das Christenthum diese in der Natur des Menschen liegenden Lebensbeziehungen in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herstellt.

---

§. 18. Die Entwicklung der Lebensbeziehungen des Menschen unter der Sünde in ihrer Störung und Verkehrung, ihre Wiederherstellung durch das Christenthum.

Der Mensch ist nur relativ selbstständiges Sein, er hängt von Gott ab, und da er nicht blos sinnlicher, sondern auch geistig-freier Natur ist, so muß er frei diese seine Beziehung zu Gott anerkennen, bewahren und durchführen. Die Menschheit findet, da sie nicht in absoluter Einheit absolutes, in sich vollendetes, daher sich selbst nicht genügendes Sein ist, auf Wechselbeziehungen mit Anderen, und zwar mit Gott, von dem sie im Grunde und ursprünglich abhängig ist, und mit der Welt, von der sie ein Glied ist, sich angewiesen. Gottes Leben allein ist in der absoluten Einheit seines Wesens und der Dreiheit seiner Personen absolut abgeschlossen, vollendet und sich selbst genügend. Die Menschheit dagegen ist und lebt zwar durch die Wechselbeziehungen, die sie innerhalb ihrer selbst und die sie mit dem Ganzen der endlichen Welt unterhält, aber sie selber, wie die ganze Welt ist und lebt nur durch ihre Grundbeziehung zu Gott. Der Mensch ist somit als nur relatives, sich selbst nicht genügendes Sein von Gott abhängig und seiner bedürftig, als geistiges Sein durch alle Bedürfnisse der Erkenntniß und des Willens auf Gott angewiesen. Die Menschheit hat daher das Ziel und die Aufgabe, dieses ihr Grundverhältniß zu Gott, diese lebendige Verbindung mit ihm frei festzuhalten und in allen Beziehungen auszubilden. Wie hoch oder wie niedrig, wie nahe oder wie fern auch die Wechselbeziehung sein mochte, in die Gott sich in seiner Freiheit zum Menschen setzte, der Mensch hatte die Aufgabe, diese Beziehung als seine höchste Lebensbeziehung zu erwiedern, alle seine Kräfte dafür immer weiter zu entwickeln, und zwar ist die Wahrung dieser Grundbeziehung zu Gott die Bedingung, unter der allein auch seine Beziehungen zur endlichen Welt in ihrer rechten Ordnung unversehrt bleiben können. Der Mensch hat durch die Erbsünde die Ordnung in Beziehung auf Gott gestört und verkehrt, aber diese Verkehrung war keine totale, wie bei den reinen Geistern, weil die Stammeltern nur im Allgemeinen den sittlichen Zustand zu entscheiden haben. Die Menschheit konnte daher auch nach ihrem Falle fortbestehen, ihre freilich gestörten und verkehrten Lebensbeziehungen entwickeln, was nicht

hätte geschehen können, wenn die Beziehung zu Gott im Sündenfalle ebenso vollständig und entschieden aufgehoben wäre, als bei den gefallenen reinen Geistern; denn eine vollständige Verkehrung der Beziehung zu Gott hätte eine gleiche Verkehrung der Beziehungen innerhalb der Menschheit und zur Natur nothwendig zur Folge gehabt. Dabei hätte natürlich die Menschheit sich nicht entwickeln können, mit dem Menschen wäre sogleich die Natur totalem Verderben anheimgefallen; was nur Resultat der ganzen Geschichte sein kann, wäre in den Anfang hineinverlegt. Die Meinung von dem gründlichen, vollständigen Verderben des Menschen durch die Erbsünde hebt die ganze Bedeutung jener allgemeinen Entscheidung vollständig auf und hat zur nothwendigen Consequenz die andere nicht minder widersinnige Meinung, daß der Mensch nur trotz der Erbsünde sein Geschlecht entwickelt, daß die Natur nur trotz der Erbsünde nicht völlig verdorben ist. Die allgemeine Entscheidung durch die Stammeltern konnte also nicht vollständig und total die Grundbeziehung des Menschen verkehren, sie sollte nur allen Lebensbeziehungen ein allgemeines Gepräge geben, und unter diesem gemeinsamen Gepräge sollte die Menschheit sich in allen ihren Lebensbeziehungen entwickeln. Eine vollständige Verkehrung aller Lebensbeziehungen hätte alle Entwicklung unmöglich gemacht. Wie also die Ordnung in Beziehung auf Gott nicht zur vollständigen Unordnung wurde, so konnte der Mensch auch seine übrigen Lebensbeziehungen, wenn auch gestört und verkehrt bis zu einem hohen Grade, im Laufe der Geschichte entwickeln. Was nun hier zunächst in Betracht kommt, sind die Wechselbeziehungen innerhalb der Menschheit selber.

I. Die Lebensbeziehungen der Menschheit innerhalb ihrer Raçen und Nationen und dieser unter einander.

Wenn die Menschheit, wie wir früher gesehen haben, ihrem Wesen gemäß in Unterschieden auseinander gehen muß, so soll sie damit doch ihre Einheit nicht verlieren, sie soll vielmehr in ihren Unterschieden Eine sein und, während sie nach verschiedenen Seiten hin ihr Wesen verwirklicht, ihre Lebensgemeinschaft bewahren. Ein Band des Verkehrs und der Gesellschaft soll die verschiedenen Glieder der Einen Menschheit verbinden. Die Aufgabe der Menschheit war also, ihre Unterschiede zu entwickeln und doch ihre Einheit und Gleichheit festzuhalten, auseinander zu gehen und sich zu trennen, ohne die Gemeinschaft des Lebens aufzugeben, um so in der relativen Einheit und Gleichheit, in der relativen Lebensgemeinschaft ihrer unterschiedenen Glieder das zu sein, was sie ihrem Begriffe nach ist, das menschliche Nachbild des in seinen drei Personen absolut Einen und gleichen, in

absoluter Lebensgemeinschaft lebenden Gottes. Nachdem aber der Mensch seine Grundbeziehungen zu Gott gestört hatte, mußten nothwendig auch die Wechselbeziehungen innerhalb der Menschheit, ihre Ordnung, ihr lebendiger Organismus erschüttert werden. Darum ist die Zersplitterung der Raçen, Nationen und Stämme, diese Vereinsamung der Glieder der Menschheit, wie sie im Laufe der Geschichte sich gebildet hat, ein Widerspruch gegen den Begriff der Menschheit, eine Störung ihrer naturgemäßen Ordnung, die nur durch die Sünde entstanden ist. Darum ist die Spaltung und Trennung in Sprache, Sitte, Lebensweise, die so tief und scharf die Menschheit sondert, der verzerrte, verkehrte Ausdruck der naturgemäßen Unterschiedenheit, eben weil bei solchen Unterschieden die Gemeinschaft aufgehoben ist. Die Geschichte zeigt uns diese Desorganisation aufs deutlichste. Die Einheit und Gemeinschaft wurde mit der Ausbreitung der Völker schwächer und schwächer, und eben darum konnten auch die getrennten, von einander geschiedenen Massen die charakteristischen Unterschiede der Menschheit, die mehr geistiger Natur sind, an sich nicht rein ausprägen. Indem die Völker aus der geistigen Einheit heraus- und der sinnlichen Welt anheim-fielen, versanken sie auch mehr in die zahllosen Verschiedenheiten der sinnlichen Natur. Die Menschheit scheidet und trennt sich so viel, wie möglich, ja sie setzt eine Ehre darin, das Bewußtsein ihrer Einheit zu vergessen und die unterschiedenen Nationen und Stämme als Fremde und Feinde von sich auszuschließen und zu bekämpfen. So viel aber die Menschheit in Gleichgültigkeit und Feindschaft sich zersplittert, ebensoviel verliert sie an wahrer, selbstständiger Unterschiedenheit, weil ja der geistige Charakter selbst bei dem Versinken in die sinnliche Welt zurückgedrängt wird und also auch seine Unterschiede nicht mehr lebendig hervortreten können. Der Geist geht mehr in das Außereinander der Natur über, alles bindet und löset sich in tausendfältigen Formen und Umformungen, es entsteht so eine trübe Mischung, ein Chaos d. h. eine Masse, bei der man weder lebendige Einheit, noch Entwicklung des wahrhaft menschlichen Wesens in seine unterschiedenen Richtungen wahrnimmt. In seiner tiefsten Versunkenheit stellt das Menschengeschlecht ungefähr diesen Zustand dar. Die wilden und halbwilden Völker sind immer gleichartige Massen ohne jene lebendige Einheit und charakteristische Unterschiedenheit, sie haben kein anderes Band, als die kälteste Gleichgültigkeit, meistens keine andere Wechselbeziehungen, als beständige Feindschaft und wilden Vernichtungskampf. Die Wilden sind ohne Verkehr, ohne Staat, sie stehen auf der tiefsten Stufe des Lebens, denn sie haben die dem Menschen eigenthümliche Einheit und Gemeinschaft des Lebens verloren und dafür die dem Menschen unnatürliche tausendfältige Verschiedenheit und Trennung der sinnlichen Natur eingetauscht. Die Menschheit verlor auf diese Weise ihre Einheit, ihre Raçen und Nationen trennten und

isolirten sich mehr oder weniger, die Völker und Stämme zersplitterten sich in feindseligem Partikularismus. Die geistige Einheit war so schwach geworden, daß die zahlreichen Schranken und Grenzen, welche die Natur in ihrem Gebiete zieht, auch als Schranken der Menschheit anerkannt wurden, hinter denen jede Raçe, jede Nation, jeder Stamm ein vereinsamtes Dasein führten. Diese Schwäche der Einheit setzte natürlich auch die Unterschiede der Menschheit einer beständigen Auflösung aus. Die Nationalcharaktere verwischten sich in der Zersplitterung und in der Ohnmacht ihrer egoistischen Vereinzelung erlagen sie schnell dem Andrang eines Stärkeren. Die Völker, die weniger von dem Strome des Verderbens, der aus der Erbsünde entsprang, fortgerissen wurden, sind deshalb auch weniger dem Verfalle der Einheit und selbstständigen Unterschiedenheit ausgesetzt gewesen. Die Zersplitterung ist nicht so groß, sie bilden kräftige Nationen, die als selbstständige Unterschiede der Menschheit Anderen gegenüber sich erhalten können. Ohne Zweifel verharren auch diese höher stehenden Raçen und Nationen in Gleichgültigkeit und Feindschaft gegen einander, sie bekämpfen sich, unterjochen einander und bieten den traurigen Anblick der Menschheit dar, die ihren Mittelpunkt, ihre Einheit und Gemeinschaft verloren hat und in ihren Unterschieden kämpfend und stoßend und drängend fort und fort die Bande eines glücklichen Organismus zerreißt. Auch bei ihnen also jene tiefe Trennung und Spaltung, jene Schwächung der Einheit, wenn auch nicht in jenem Grade, wie bei den wilden Raçen und Nationen. Die Culturvölker haben Handel, Verkehr, staatliche Gemeinschaft, das Bedürfniß nach größerer Einheit drängt sie, die Schranken der Isolirung zu brechen, darum sind sie erobernd und das Heidenthum endete die Geschichte seiner Culturvölker mit dem römischen Weltreiche. Die Menschheit hat also im Verlaufe der Entwicklung ihres erbsündigen Zustandes ihre Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott hinsichtlich der Wechselbeziehungen, die sie innerhalb ihrer selbst hat, mehr oder weniger verkehrt und gestört. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, dieses im Einzelnen durch ein näheres Eingehen auf die Geschichte des Heidenthums nachzuweisen, für unsern Zweck genügen jene allgemeinen Bemerkungen über den faktischen Zustand des Heidenthums.

Die Menschheit hat also unter der Herrschaft der Erbsünde den ihrem Wesen entsprechenden Charakter der Einheit, Gleichheit und Gemeinschaft in der Vielheit, im Unterschiede und der Trennung nur verzerrt und verkehrt entwickelt, sie ist in die tiefere Trennung und Spaltung der sinnlichen Welt versunken und hat ihre Einheit und Gemeinschaft vergessen. Die Versuche, die von jenen Gliedern der Menschheit gemacht wurden, bei denen die Einheit des Menschenwesens in seiner geistigen Kraft sich in starken Nationalitäten erhalten hatte, diese Versuche, die Einheit und Gemeinschaft durch die Erobe-

rung und den Welthandel zu gründen, hatten theils nur beschränkten Erfolg und blieben immer auf verhältnißmäßig enge Grenzen eingeschlossen, theils waren es nur räuberische, gewaltsame Unterdrückungen. Trotzdem ist die Bedeutung der Eroberung im Heidenthum groß und wichtig. Die Eroberung, die nichts anderes ist, als das Streben, die verlorene Einheit der Menschheit von Neuem zu gründen, als der dunkle Drang der stärkeren Völker, sich auszudehnen und die Gemeinschaft mit der übrigen Menschheit wieder anzuknüpfen, war freilich oft genug nur eine gewaltsame Unterdrückung der Unterschiede, führte nicht zur eigentlichen, wahren Lebensgemeinschaft der Völker, sondern zur Knechtschaft der Schwächeren unter den Despotismus der Stärkern; allein sie brachte doch auch die zu sehr zersplitterten Völker immer wieder zur Einheit und schützte so vor einer verderblichen Verflüchtigung und Isolirung der verschiedenen Glieder der Menschheit, sie bewirkte immer wieder ein Zurückkehren aus der sinnlichen Spaltung; das, was in Auflösung und Zerstreuung auseinander gegangen war, band sich wieder; aus verschiedenen Bruchstücken, die in bornirter Abgeschlossenheit willkürlich und gestaltlos durcheinander lagen, bildeten sich durch die gewaltsame Verbindung und Vermischung, durch die erzwungene Erstrebung gemeinsamer Intressen bestimmte Völkercharaktere; gesunkene Nationen, die in Erschlaffung dem Verderben sich preisgegeben, wurden von Neuem in den Strom der Weltgeschichte hineingezogen. Jedoch alles dieses war doch nur ein sehr unvollkommener Ersatz, einen eigentlichen Organismus von Nationen, selbstständige Unterschiede, die in lebendiger Gemeinschaft als Glieder eines Ganzen lebten, konnte das Heidenthum nicht schaffen. Darum trägt die Eroberung auch mehr den Charakter der Unterjochung und Dienstbarkeit der Schwächeren unter die despotische Gewalt der Stärkeren. Der wahre Organismus der Menschheit ist zerrissen, statt der glücklichen Gemeinschaft der Raçen und Nationen, in der die stärkeren und vollkommeneren Glieder der Menschheit in leitender Ueberordnung die schwächeren zur Erreichung der großen gemeinsamen Intressen der Menschheit herbeiziehen sollten, hat die Eroberung die Ueberordnung in despotische Unterdrückung, die Unterordnung in Knechtschaft verkehrt. Das Heidenthum war in seinen besten und stärksten Vertretern nicht fähig, die organische Einheit und Gemeinschaft des Menschengeschlechts in der Vielheit und Unterschiedenheit der Raçen und Nationen zu begründen.

Als aber im Christenthum die Grundursache dieser Unfähigkeit, die ja in dem durch die Sünde gestörten Grundverhältnisse zu Gott lag, gehoben war, hatte das Menschengeschlecht die Möglichkeit wieder gewonnen, auch die Wechselbeziehungen, die es in sich selber haben sollte, zur ursprünglich bestimmten Ordnung allmälig zurückzuführen und der allgemeinen Unordnung im Laufe der Zeiten abzuringen. Das

Christenthum hat starke und kräftige Nationalitäten geschaffen, die als organische Glieder in dem Ganzen der Menschheit das Menschenwesen selber in seinen verschiedenen Charakteren, in seiner unterschiedenen Vielheit zum Dasein bringen. Nachdem in der Völkerwanderung die zersplitterten Charakterzüge der kaukasischen Raçe in eine neue umfassende Mischung und gewaltige Gährung gekommen waren, hat das Christenthum sie durchdrungen, befestigt, organisirt und belebt. Der christliche Geist und die christliche Bildung haben die europäischen Nationalitäten gebildet. Das Christenthum hatte in diesen Völkern ein in Beziehung auf die höchsten Angelegenheiten des Menschen gemeinsames Leben gegründet, ein großes gemeinschaftliches Intresse umschlang sie alle, überall war es die Eine geistige mit Gott verbindende Macht, die Kirche, von der alle höhere Thätigkeit ausging. In der Kirche fand die Menschheit die Wiederherstellung ihrer Grundbeziehung zu Gott und auf diesem Grunde konnte sie auch die Beziehungen, die sie in sich selber hat, wiedergewinnen. Die Idee der Einheit des Menschengeschlechts, von dem die verschiedenen Nationen nur die unterschiedenen Glieder bilden, herrschte so stark vor, daß die ideale Verfassung des Kaiserthums nur der äußere Ausdruck davon war. Wir können die Geschichte der christlichen Nationen hier nicht näher beleuchten, es genügt, darauf hinzuweisen, wie die Nationalitäten eben durch die vom Christenthum hervorgerufene und beschützte allseitige Ausbildung aller ihrer Kräfte und verschiedenen Anlagen sich immer mehr befestigten und zur starken Selbstständigkeit gelangten, wie die zersplitterten Bruchstücke sich zu mächtigen Einheiten sammelten, wie eine immer enger verschlungene Gemeinschaft geistiger und materieller Intressen sich gründete und die Nationen mehr und mehr verknüpfte, wie von den christlichen Völkern immer neue Bahnen zu jenen aus dem lebendigen Ganzen ausgeschiedenen Raçen und Nationen geöffnet wurden, wie diese alle nach und nach in den gemeinsamen Lebenskreis hineingezogen werden, wie sich so die verschiedenen Glieder der Menschheit mehr und mehr zu einer Einheit und Gemeinschaft fügen, wie, mit Einem Worte, die Menschheit unter dem Einflusse des Christenthums zu ihrer Einheit und Gemeinschaft im Unterschiede, zu ihrer Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott, zu der Uebereinstimmung mit ihrem Begriffe, zu ihrer Wahrheit zurückkehrt. Während das Heidenthum durch seine erobernden Nationen große Völkermassen zusammen ballte, die regelmäßig wieder auseinanderfielen und von den mächtigen Völkern nichts anderes zurückließen, als einige klägliche, zur gänzlichen Unbedeutenheit herabgesunkene Ueberreste, hat das Christenthum einen vielgegliederten Organismus selbstständiger Nationen geschaffen, die in der erlösenden und belebenden Kraft des Christenthums ein Element unsterblicher Stärke besitzen. Während im Heidenthum die Zersplitterung und Trennung der Menschheit vorherrscht und eine

verhältnißmäßig immer nur geringe Anzahl von Völkern mit einander in Verbindung stand, schlingt die christliche Kultur mit beschleunigter Geschwindigkeit ein immer engeres Band um alle Glieder der Menschheit. Das Christenthum ist so die Wiederherstellung der im Wesen des Menschen liegenden Ordnung der Menschheit, es ist die Erlösung von der durch die Sünde herbeigeführten Zersplitterung, von der Trennung und Spaltung, worin die Einheit und Gemeinschaft des Menschengeschlechts zu Grunde gegangen war.

Wir haben bisher schon von der Lebensgemeinschaft gesprochen, insofern sie als Verbindung der Nationen und Raçen gedacht wird, wir müssen aber jetzt noch ihren Begriff in anderer Weise ins Auge fassen. Die göttliche Lebensthätigkeit ist als absolute Thätigkeit ihrer Totalität nach vollendet und abgeschlossen ohne Trennung, ohne Unterbrechung, ohne Nacheinander und Nebeneinander, sie ist ein reiner, ewiger Akt und nichts ist in diesem Akte, was entstanden wäre. Ebendeshalb aber ist diese Eine ganz gleiche Thätigkeit dreipersönlich besessen. Die drei göttlichen Personen besitzen und bestimmen das Eine göttliche Wesen in seiner Einen, ungetheilten Thätigkeit. Das göttliche Leben ist so der vollkommenste Organismus, der gedacht werden kann. Dieser absolute Organismus des göttlichen Lebens ist nun das Urbild alles endlichen Lebens und also auch des Lebens der Menschheit. Da somit der Charakter der absoluten Thätigkeit darin besteht, daß sie Eine, durchaus gleiche in drei Personen ist, und da diese Personen durchaus gleicher Vollkommenheit sind, so kann die Thätigkeit der Menschheit nur so beschaffen sein, daß sie keine absolut Eine, gleiche, sondern eine mehrfache und in ihrer Mehrheit nur ähnliche ist. Diese Mehrheit ist aber nichts anderes, als die nur relative Einheit, die auseinandergegangen ist, im Nacheinander und Nebeneinander sich entfaltet. Mit Einem Worte, da die göttliche Thätigkeit absolute Einheit und Gleichheit ist, auf gleich vollkommene Weise von den drei göttlichen Personen besessen, so kann die endliche Thätigkeit der Menschheit nur relativ gleich, nur ungleich vollkommen von der verschiedenen Vielheit der Raçen, Nationen und Personen geübt werden. Die menschliche Thätigkeit ist also zwar Eine, gemeinsame, gleiche, aber nur relativ und die Thätigkeiten der verschiedenen Glieder der Menschheit verbinden sich deshalb nur in dieser ihrer ungleichen Vielheit zur Einheit und Gemeinschaft, sie können nur in ihrer Ueberordnung und Unterordnung ineinander greifen zu einem Ganzen, ihrer Ungleichheit wegen, entsprechend der Ungleichheit der einzelnen Menschen, der Nationen und Raçen, müssen sie je nach geringerer oder größerer Vollkommenheit sich ordnen, so daß die geringere Thätigkeit im Umkreise der höheren und unter ihrer Leitung wirkt. Diese Organisation der menschlichen Thätigkeit und zwar dieser ungleichen, nach Vollkommenheit und Unvollkommenheit, nach Ueberordnung und Unterordnung abge-

stuften Thätigkeit ist also im Wesen des Menschen gegründet, ist ein nothwendiger Charakter seiner Thätigkeit, ist ein Gesetz seiner Natur, als einer relativen, endlichen, wogegen die absolute Gleichheit des Menschen, die absolute Gleichheit seiner Thätigkeit, seiner Lage ein Widerspruch gegen den Begriff des Menschen, gegen den Begriff des endlichen Wesens überhaupt ist, ein Widerspruch, der den Menschen vergöttert und jene Einheit und Gleichheit, die nur dem absoluten Gott in seinen drei unterschiedenen Personen zukommt, in das endliche Menschenwesen hineinträgt. Von dieser in solcher Weise organisirten gesellschaftlichen Thätigkeit des Menschengeschlechts müssen wir jetzt reden und sehen, wie sich dieselbe im Laufe der Geschichte entwickelt hat.

II. Die socialen Beziehungen der Menschheit.

Die menschliche Thätigkeit sollte ein geordneter Organismus sein. Folgte der Mensch dieser mit seiner Natur gegebenen Ordnung, dann war seine Thätigkeit eine rechte, eine gerechte; denn sie stand ja im richtigen Verhältniß zur Gemeinschaft, zu der Thätigkeit der übrigen Menschen. Stimmte des Menschen Wille und Neigung frei dieser von seiner Natur gegebenen Ordnung bei, dann war das Gesetz, wonach die Arbeit und Thätigkeit des Menschen geordnet sein soll, zugleich ein Gesetz seines Willens und seiner Liebe, dann war das Band, welches die gemeinschaftliche Thätigkeit der Menschen umschließen soll, zugleich ein Band der Liebe. Es fragt sich nun, ob der Mensch diesen in seiner Natur vorherbestimmten Organismus seiner gemeinsamen Thätigkeit anerkannt hat oder nicht. Da die Ordnung innerhalb der Menschheit von der höheren Ordnung abhängig ist, die der Mensch gegen Gott einzuhalten hat, weil die Beziehung des Menschen zu Gott seine Grundbeziehung ist, innerhalb welcher erst seine übrigen Lebensbeziehungen bestehen, so geht die Frage zunächst darauf, ob der Mensch in seiner Freiheit die rechte Ordnung zu Gott als die höchste anerkannte, ob er seine Gerechtigkeit und Liebe in Beziehung auf Gott bewahrte. Diese Ordnung in Beziehung auf Gott mußte also vorzüglich und über jeder andern Ordnung gewahrt, diese Gerechtigkeit in Beziehung auf Gott vor jeder andern Gerechtigkeit heilig gehalten, diese Liebe zu Gott als die höchste Liebe gehegt werden. Der Mensch ist in seiner Freiheit von dieser höchsten Ordnung, von dieser höchsten Gerechtigkeit, von dieser höchsten Liebe abgefallen und damit geriethen alle seine Lebensbeziehungen zur geschaffenen Welt in gleiche Unordnung, in gleiche Ungerechtigkeit, in gleiche Feindschaft. Der Organismus der menschlichen Thätigkeit mußte sich zur Unordnung verkehren, die Organisation zur Desorganisation werden. Gleichwohl aber war das Verderben nicht total; denn die allgemeine Entscheidung der

Freiheit durch die Stammeltern konnte auch nur das allgemeine Schicksal, den allgemeinen Zustand entscheiden, innerhalb dessen dann jeder Einzelne speziell sich zu entscheiden hatte. Die Erbsünde konnte ihrer ganzen Bedeutung nach weder alle Lebensbeziehungen zu Gott, noch die des Menschen zum Menschen total verderben. Eine vollständige Vernichtung alles Guten im Menschen, die nach dem ersten Gesetze der Weltordnung nothwendig bei einer vollständigen Verkehrung der Grundbeziehung zu Gott eintreten mußte, hätte die Entwicklung des Menschengeschlechts unmöglich gemacht und die ganze Bedeutung der allgemeinen Entscheidung der Freiheit völlig aufgehoben. Die gesellschaftliche Beziehung, die geordnete Gemeinschaft der Thätigkeit des Menschengeschlechts konnte also durch die Erbsünde nicht vollständig zerstört, sondern nur im hohen Grade gestört und geschwächt werden, die Liebe und Gerechtigkeit konnten nicht gänzlich vernichtet, sondern nur erschüttert und immer nur bis zu einem theilweisen Erlöschen aufgehoben werden. Darum konnte das gesellschaftliche Leben der Menschheit, die Gemeinschaft ihrer Thätigkeit auch unter der Sünde fortbestehen und zwar auf dem Grunde der nicht total und teuflisch verkehrten Grundbeziehung zu Gott. Die menschliche Thätigkeit konnte organisch sich entfalten, wenn auch immer verwirrt durch Unordnungen, Ungerechtigkeit und Feindschaft, wenn auch oft desorganisirt fast bis zur Auflösung. Ja der Mensch wird auf dem Grunde der noch gebliebenen rechten Ordnung Anstrengungen machen, den auseinander gehenden Organismus zu befestigen, er wird ankämpfen gegen die Unordnungen seiner eigenen Freiheit, die, neue Schuld zu der alten hinzufügend, in verhängnißvollem Fortschritt selbst die Grenzen der Erbsünde überschreitet, er wird eine künstliche Organisation gründen. Aber diese Anstrengungen der Menschheit, ihr Leben und ihre Thätigkeit in der geordneten Gemeinschaft, in der Organisation zu befestigen, können doch den ursprünglichen, im Wesen des Menschen vorher bestimmten Organismus in seiner ungestörten Harmonie keineswegs wiederherstellen. Nur was unter der Erbsünde noch vorhanden ist an Ordnung, läßt sich festhalten, läßt sich dem wachsenden und fortschreitenden Verderben der Sünde gegenüber künstlich befestigen oder, wenn es zerstört ist, wieder herstellen. Nur deshalb also, weil die Menschheit nicht aufhören konnte, sei es wie immer religiös zu sein, indem ihre Beziehungen zu Gott nicht total verderbt waren, konnte sie auch nicht vollständig von der Liebe und Gerechtigkeit in ihren eigenen gesellschaftlichen Beziehungen sich losmachen, und dies sind die einzigen Grundlagen, auf denen jene künstliche und gewaltsame Organisation des Lebens und seiner Thätigkeit, der Staat, möglich ist. Der Staat beruhet auf der im Wesen des Menschen gegründeten gesellschaftlichen Einheit und organischen Gemeinschaft des Lebens, und er ist unmittelbar aus dem Bedürfniß entstanden, die von der Ver-

derbtheit des Menschen bedrohte Ordnung des gesellschaftlichen Lebens zu schützen, die verschiedenen Personen jener natürlichen Stammes- oder nationalen Gemeinschaften mit ihrer Thätigkeit und ihren Rechten in den richtigen gegenseitigen Beziehungen zu bewahren. Der Staat ist nichts anderes, als die zum zwingenden Gesetz erhobene, als öffentliche Gewalt wirkende rechte Wechselbeziehung der Menschen zu einander gegenüber den Störungen und Unordnungen, die durch die Sünde in diesen Wechselbeziehungen sich fort und fort erheben. Der Staat ist nicht die Gesellschaft; denn die Gemeinschaft des Lebens und der Thätigkeit, der Organismus der Arbeit, die Abstufung und Gliederung der einzelnen Personen nach Unterordnung und Ueberordnung zu Einem Ganzen würde auch in der Menschheit hervorgetreten sein, wenn sie nicht durch die Sünde ihre Grundbeziehung zu Gott und damit auch ihre Beziehungen innerhalb ihrer selbst gestört hätte, aber ohne Zwang, ohne Gewalt, in vollkommener Harmonie, getragen allein von der frei gewollten Gerechtigkeit und Liebe. Der Staat hingegen ist die künstliche und gewaltsame und daher immer unvollkommene Befestigung oder Wiederherstellung jener durch die Sünde gestörten natürlichen Gemeinschaft. Gewiß, der Staat ist nur möglich durch diese im Menschen ursprünglich grundgelegte Gemeinschaft, er ist nur möglich, weil die Bedingungen dieser Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Liebe, nicht total durch die Sünde aufgehoben sind, allein eben darum ist auch der Staat nicht schlechthin die in der Natur der Menschheit liegende organische Gemeinschaft des Lebens, sondern das künstliche Zusammenhalten dieser durch die Sünde gestörten Gemeinschaft. Wie nun das Verhalten der Menschen zu einander, ihr Leben mit einander ganz und gar abhängig ist von ihrem Verhalten zu Gott, so hat sich auch durch die ganze Geschichte hindurch die Abhängigkeit des staatlichen Zustandes von dem Zustande der Religion auf das einleuchtendste erwiesen. Die große Scheidung der Geschichte in Heidenthum und Christenthum, der große Gegensatz zwischen der nicht erlösten und der erlösten Menschheit ist zugleich auch der schärfste Gegensatz im staatlichen Leben. Der heidnische Staat und der christliche Staat sind ebenso große Unterschiede, als Heidenthum und Christenthum. Auf der einen Seite steht die Gesellschaft, wie sie durch die Sünde geworden ist, mit allen Störungen und Unordnungen, die die Sünde in dieselbe hineingetragen hat. Auf der andern Seite steht die christliche Gesellschaft, die ruhend auf der Wiederherstellung der Wechselbeziehungen des Menschen zu Gott, auch mehr oder minder vollkommen die Wiederherstellung der menschlichen Gemeinschaft nach dem Gesetze der ursprünglichen Liebe und Gerechtigkeit darzustellen strebt. Im heidnischen Staate zeigt sich scharf und deutlich jene theilweise Vernichtung der Liebe und Gerechtigkeit in der Sklaverei und im Despotismus. Ein Theil der Staatsangehörigen, und zwar der größte Theil gewöhnlich, ist von der

Liebe und Gerechtigkeit ausgeschlossen. Die Sklaverei und der Despotismus sind die ganz natürlichen Formen der Erbsünde im Staatsleben und der heidnische Staat ist gerade dadurch wesentlich verschieden vom christlichen Staate. Der heidnische Staat konnte nur das, was auch unter der Erbsünde an Gerechtigkeit und Liebe zurückgeblieben war, schützen und festhalten, übrigens aber konnte er den ganzen Charakter der Erbsünde nicht verleugnen. Darum mußte auch im Staat die Sünde Form und Gestalt annehmen, die Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit mußte im heidnischen Staate zum Recht und Gesetz werden. Rechtlosigkeit und Willkür des Despotismus für die große Masse, Gerechtigkeit und Liebe nur in einem verhältnißmäßig kleinen Kreise, das sind die charakteristischen Zeichen des heidnischen Staates. Die Stellungen der einzelnen Personen und ihrer Thätigkeit in der Gesellschaft sind verrückt, der geordnete, gerechte Organismus ist zerrissen, die große Menge hat gar keine selbstständige Thätigkeit mehr, ihre Arbeit gehört nicht ihr selbst an, sie steht außerhalb der organischen Gemeinschaft der Menschheit und dient derselben nur mehr als materielles Werkzeug. Es existirt für diese Masse keine organische Unterordnung mehr, sie ist zur Sklaverei geworden; keine organische Ueberordnung, sie ist Despotismus, der nur sich selbst im Auge hat und das Untergeordnete zum blinden Werkzeug für seine selbstsüchtigen Zwecke braucht. Diese theilweise Vernichtung der Gerechtigkeit und der wahren, rechten Beziehungen des socialen Lebens, übergegangen in die Staatsform, allgemein anerkannt als Grundgesetz und unwidersprochene Form der Gesellschaft, das ist der heidnische Staat und die heidnische Gesellschaft. Da das Christenthum die Erlösung von dem Verderben ist, da es alle Lebensbeziehungen der Menschen zu einander wiederherstellt in ursprünglicher Liebe und Gerechtigkeit, so mußte auch das Staatsleben nach diesen verjüngten und wiedergeborenen Lebensbeziehungen der Menschen sich gestalten, der Staat mußte als Staat an der Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens der Gesellschaft theilnehmen. Sklaverei und Despotismus waren mit dem Christenthum grundsätzlich beseitigt. Der christliche Staat will die christliche oder allgemeine Gerechtigkeit als gesellschaftliche Ordnung zum zwingenden Gesetz erheben, der christliche Staat kennt keine Rechtlosigkeit mehr. Während der heidnische Staat immer nur in einem engeren Kreise die Gerechtigkeit zur Geltung bringt, beruhet der christliche Staat auf der Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte. Während der heidnische Staat mehr oder weniger nur in seinen höchsten Spitzen sich organisirt und die übrige große Masse in der unorganischen Gleichheit der Rechtslosigkeit und oft auch der Besitzlosigkeit gehalten wird, so daß sie mehr nur unter dem Staate steht als materielle, sachliche Grundlage, als im Staate ein lebendiges Glied des Organismus bildet, hat im Gegentheil der christliche Staat sich

aufgebaut über die in allen ihren Gliedern wieder emanzipirte Gesellschaft. Die große Masse mit ihrer Arbeit gestaltet und organisirt sich als gleichberechtigtes, selbstständiges Glied des Ganzen, sie gewinnt, wie jeder höhere Organismus, für die verschiedenen Seiten ihrer Lebensthätigkeit bestimmte Centra, sie ist nicht mehr durch eine despotische Gewalt willenlos zu einem sich selbst entfremdeten und bewußtlosen Körper zusammengeballt, der von fremder Macht fortgerissen, sein eigenes Selbst ganz und gar verloren hat, sondern jede menschliche Thätigkeit, und stehe sie auch auf der niedrigsten Stufe, ist zu ihrem Recht, zu ihrer Ehre gekommen, hat eine Selbstständigkeit gewonnen. Jeder Stand, und sei er der geringste, ist zu seinem Selbst gelangt und damit auch zum Selbstgefühl; denn der Mensch weiß sich als nothwendiges Glied in einem Ganzen, in einer Gemeinschaft, er ist nicht mehr der rechtlose, ausgestoßene Sklave, seine Arbeit ist wieder seine eigene, sein Eigenthum geworden. Mit dieser Wiederherstellung der Persönlichkeit für jeden Menschen hatte das Christenthum die neue sociale Ordnung gegründet. Jeder Mensch gehört sich selber, seine Arbeit ist sein Eigenthum, seine Thätigkeit ist seine Thätigkeit und nicht die eines Andern, eben weil seine Person sich selber und nicht mehr einem Andern gehört. Wie die Thätigkeit des Menschen in der Gesammtthätigkeit eine selbstständige Stellung einnimmt, so gebührt ihm auch nach Maßgabe seiner ihm eigenthümlichen Arbeit aus dem Gesammtbesitz der Menschheit sein Eigenthum. Es ist ja mit dem Begriffe der Persönlichkeit auch der Begriff des Eigenthums gegeben; denn wenn die Natur auch Gesammtgut ist, so kann sie doch ebensowenig in ihrer Gesammtheit besessen werden, wie die Menschheit als Gesammtheit besitzen kann. Wie vielmehr die Menschheit nur ist in einer Vielheit von einzelnen Personen, so sind auch alle endlichen Güter nur in beschränkter Besonderheit und können daher sowohl ihrerseits, als von Seiten des Menschen nur in der Einzelheit besessen werden. Und wie der Mensch selber sammt seiner Thätigkeit verschieden und ungleich ist, so kann auch das Eigenthum nur verschieden und ungleich sein. Die drei göttlichen Personen allein besitzen ihr ganz gleiches Wesen auch auf gleich vollkommene Weise, weil sie ja die gleich absoluten Personen des absolut Einen, absolut gleichen, durchaus nicht in der Einzelheit beschränkten göttlichen Wesens sind. Ebensowenig nun wie die Menschen, als nur relativen endlichen Wesens, absolut gleich sein können, ebensowenig können sie gleiches Eigenthum haben. Die Gleichheit des Eigenthums ist in jedem Zustande der Menschheit, im vollkommensten, wie im unvollkommensten, dem Wesen des Menschen widersprechend; denn die Ungleichheit ist in der endlichen Natur des Menschen gegründet. Freilich ist diese Ungleichheit durch die Sünde eine unglückselige geworden, die organische Vertheilung, dem Organismus der Gesellschaft und der mensch-

lischen Thätigkeit gemäß, ist gestört, die richtige Vertheilung der Säfte in dem Organismus des Körpers hat mit oder ohne Schuld der einzelnen Glieder, aber immer durch die allgemeine Verschuldung und Unordnung des Ganzen aufgehört. Nur die Durchführung der christlichen Idee einer organischen Gemeinschaft der thätigen Menschheit, als eines zusammenhangenden von dem Gesetz der Liebe und Gerechtigkeit beherrschten Organismus, kann jene naturgemäße Ungleichheit auf das rechte Maaß zurückführen, wie überhaupt das Christenthum allein das richtige Verhältniß zwischen den Gliedern der thätigen Menschheit begründen und eine wahrhaft organische Gemeinschaft der Arbeit herstellen kann. Das Christenthum hat diese Aufgabe im Gegensatz zum Heidenthum, welches immer einen Theil der Menschheit aus der Gemeinschaft hinausstieß und ihn nur als fremde Naturkraft benützte, im Ganzen durchgeführt, wenn auch ein mit der Idee völlig übereinstimmender Zustand nicht erreicht werden kann, wenn auch die christliche Gesellschaft durch zeitweise Verleugnung des christlichen Prinzips wieder ins Heidenthum hinüberneigt. Die Gemeinschaft der Thätigkeit ist im Laufe der christlichen Geschichte im stetigen Fortschritt begriffen. Die menschliche Arbeit soll ja auch dem Begriffe der Menschheit gemäß eine gemeinschaftliche sein, sie soll einen aus vielen Gliedern, aus allen Gliedern der thätigen Menschheit vereinten, ineinandergreifenden Organismus bilden. Diese Gemeinschaft soll ein Volk um das andere in ihre Kreise ziehen, von Land zu Land, von Welttheil zu Welttheil schreiten und so alle alleinstehenden und getrennten Thätigkeiten aus ihrer blos lokalen, vereinsamten Stellung herausreißen und zu Gliedern einer Kette machen, die die ganze Menschheit umschlingt, so daß alle engeren Kreise gemeinsamer Thätigkeit in Gemeinde, Staat, Nation und Welttheil zu einem großen Kreise der Gemeinschaft der ganzen thätigen Menschheit sich erweitern. Hatte die Menschheit unter der Erbsünde im Widerspruch mit ihrer Natur diese große Gemeinschaft der Thätigkeit nicht entwickelt, waren vielmehr die meisten ihrer Glieder in abgeschlossener Trennung isolirt, ja waren alle engeren Centra der Gesellschaft in ihrem organischen Verbande erschüttert oder sogar, wie bei den Wilden, ohne staatliche und sociale Gemeinschaft fast völlig aufgelöset, so geht unter dem Christenthum die Menschheit einer allmäligen Wiederherstellung ihrer gesellschaftlichen Zustände in den engeren, weiteren und den weitesten Kreisen entgegen, bis sie das in ihrer Natur liegende Ziel erreicht hat, in ihren einzelnen verschiedenen Gliedern, mit ihrer vielfachen ungleichen Thätigkeit einen großen Organismus, eine zusammenhängende Gemeinschaft zu bilden, eine organische Gemeinschaft, die ihre vielen, besondern Centra durch die Bande des geistigen und materiellen Verkehrs aufs engste verkettet. Nur so entspricht die Menschheit ihrem

absoluten Urbilde, Gott, dessen Eine Lebensthätigkeit die drei göttlichen Personen in absoluter Gemeinschaft besitzen.

III. Verhältniß der Menschheit zur sinnlichen Welt.

Wie in der niederen Natur Reihe um Reihe sich gliedert und das niedere Glied in Abhängigkeit vom höheren dienend selbst wieder ein noch niederes beherrscht, wie auf diese Weise durch die Thiergeschlechter und das Pflanzenreich hindurch bis zum mineralischen Erdkörper, dem gemeinsamen Träger des höheren sinnlichen Lebens, sich eine zusammenhängende Kette von Herrschaft und Dienstbarkeit zieht, so wurde die ganze Natur unter die allgemeine und alle niederen Kräfte beherrschende Gewalt des Menschen gestellt, und indem der Mensch selber Gott, dem höchsten Herrn, untergeordnet stand, war die Ordnung der Welt, wie sie sich in der Menschheit und unterhalb der Menschheit ausbreitet, in einem geschlossenen Systeme von Herrschaft und Abhängigkeit vollendet. Es konnte nicht anders sein. In Gott findet bei der ganz gleichen Vollkommenheit der drei göttlichen Personen keine Ueberordnung und Unterordnung, keine Herrschaft und Abhängigkeit statt. Da aber die endliche Welt als substanziale Vielheit nur in einer Stufenfolge ungleich vollkommener Wesen ist, so muß auch in den Wechselbeziehungen dieser Stufen ein Verhältniß der Herrschaft und der Abhängigkeit, der Ueberordnung und Unterordnung hervortreten. Das Reich der reinen Geister ist allen übrigen Reichen der endlichen Welt übergeordnet. Unmittelbar aber unter der Herrschaft des Menschen, als der zweiten Stufe der Schöpfung, steht die niedere Welt, die Natur. Der Mensch ist durch die ganze Weltordnung und die Stelle, die er darin einnimmt, der legitime König der sinnlichen Welt, er ist nach dem Plane der Schöpfung der von Gott gesetzte Herrscher der Natur und alles, was unter ihm noch in niederen Kreisen nach Ueberordnung und Abhängigkeit sich abstuft, ist seiner allgemeinen, umfassenden Herrschaft unterworfen. Das ist die ursprüngliche im Wesen des Menschen gegründete Lage der Menschheit gegenüber der Natur. In solcher Stellung sollte sich das Menschengeschlecht entfalten, diese Ordnung sollte es selbstthätig nach allen Seiten ausführen. Aber diese Weltstellung des Menschen mußte, bevor sie durch die Fortpflanzung für das ganze Geschlecht sich verwirklichte, im Allgemeinen der Entscheidung der Freiheit durch die Stammeltern anheimfallen. Da nun der Schwerpunkt der ganzen Weltordnung in dem Verhältniß des Menschen zu Gott liegt, so handelte es sich darum, die höchste Herrschaft Gottes und die Abhängigkeit von ihm anzuerkennen. Nur in diesem Falle konnte auch die Herrschaft des Menschen über die

Natur und die dienstbare Abhängigkeit dieser bestehen bleiben. Wie der Mensch sich zu Gott verhält, so verhält sich die Natur zum Menschen; empört der Mensch sich gegen Gott, so wird die Natur sich gegen den Menschen empören. Der Mensch wollte in jener verhängnißvollen Entscheidung sich der höchsten Herrschaft Gottes nicht fügen, er zog es vor, in seiner irdischen Welt ein eigenes, von Gott unabhängiges Reich zu bilden, er meinte, aus der nothwendigen Weltordnung, die nur um ihren absoluten Mittelpunkt, Gott, besteht, heraustreten und in seinem endlichen, ganz und gar abhängigen Weltreich so eine absolute Selbstherrschaft führen zu können, er dachte so, wie Gott zu sein, der sein absolutes Wesen in absoluter Unabhängigkeit besitzt. Aber die Lüge, die Verleugnung der im Wesen und Begriff der endlichen Welt gegründeten allgemeinen Ordnung, oder, was in diesem Falle dasselbe ist, Unterordnung unter Gott sollte sich bald als Lüge erweisen und die Schuld hat schnell das Verderben geboren. Wie der Mensch sich der Herrschaft Gottes entzogen, so entzog sich die Natur der seinigen. Das Scepter seiner Herrschaft ward ihm genommen, und nur im Schweiße des Angesichts konnte er der Natur sein Nothwendiges abgewinnen. Und auch dieses war nur möglich, weil sein Verhältniß zu Gott nicht total verdorben war. Nicht ein Teufel war der Mensch geworden; denn nur der einzelne Mensch kann als Einzelner zur reinen, teuflischen Bosheit sich entscheiden. Der Mensch konnte daher auch in der Erbsünde die Natur in einem theilweisen Abhängigkeitsverhältnisse halten, weil er selbst nicht in absolute Feindschaft zu Gott getreten war. Folgen wir aber der Menschheit auf dem Wege der Sünde, so sehen wir das Heidenthum nach zwei Richtungen auseinandergehen. Wir erblicken auf der einen Seite die wilden Völker, die in tödtlicher Passivität die ganze Stellung des Menschen aufgegeben und sich auf die Stufe der niederen Naturwesen gestellt haben, auf der andern Seite die aktiven Völker der Geschichte, die in immer neuen Anläufen die Herrschaft über die Natur zu gründen suchen aber auch in immer neuem Untergang die gewonnene Kultur wieder verlieren oder auf einer gewissen Stufe stehen bleiben und erstarren. Die Völker im Zustande der Wildheit haben sogar das Streben nach der Herrschaft über die Natur verloren, sie fühlen sich gar nicht mehr als die Herrn der Erde. Der Wilde arbeitet nicht, er pflückt die Frucht, wo er sie gerade findet, wenn der Hunger ihn treibt, bricht er hervor, wie die andern Raubthiere auch, er lebt nur für die Gegenwart, der augenblickliche Genuß ist sein Ziel. Die wilden Völker sind Naturvölker, nicht aber, weil sie auf dem ursprünglichen, ersten Standpunkte der menschlichen Natur stehen geblieben, sondern weil sie in tiefster Entartung weit unter den Standpunkt des Menschen auf die niedere Stufe der Natur herabgesunken sind. Völker

ohne Arbeit, ohne Kultur leben sie in bestialischer Bedürfnißlosigkeit ihr unmenschliches Dasein dahin.

Die Völker der Geschichte dagegen sind die Völker der Arbeit, in ihnen lebt das Gefühl der Menschheit, sie betrachten sich als die Herren der Erde. Und wie sie fast alle große Weltreiche gestiftet, so entwickeln sie auch eine Kultur und Industrie, deren Werke in ihren Trümmern und Ruinen noch jetzt uns bezeugen, daß die Menschheit in einem Theile wenigstens niemals vergessen hat, daß sie die Herrin dieser Welt, daß ihr alle Güter, alle Kräfte und Schätze dieser Erde unterworfen seien. Aber das schreckliche Verhängniß der Sünde ließ immer alle diese gewaltigen Anstrengungen zu Schanden werden, und immer von Neuem brach die Pracht und Herrlichkeit der stolzesten Reiche in Staub und Asche zusammen, immer von Neuem verödeten blühende Länder zu ausgestorbenen Wüsten; denn immer wieder erstand aus dem verderbten Willen die alte Sünde mit doppelter Gewalt, an der der Rest wahrhaft menschlicher Größe und Kraft, der auch unter der Erbsünde noch zurückgeblieben war und jenen vorübergehenden Glanz gegründet hatte, kläglich zerscheiterte. Das Heidenthum war nicht im Stande, die Herrschaft über die Natur im wachsenden Fortschritt zu gewinnen, und die errungenen Vortheile, die gewonnenen Güter trugen nur dazu bei, auch diese kräftigeren Völker der Geschichte in die volle Entwicklung und Ausbildung der überwiegenden Sinnlichkeit hineinzuziehen. Entweder ging die Kultur in allgemeiner Verderbniß unter, oder sie erstarrte, wenn sie auf einem gewissen Punkte angekommen war, zum unbeweglichen Mechanismus ohne Fortschritt und Leben, gleich als ob der Mensch es nicht mehr vermöchte, nach der höchsten Vollendung seiner weltgeschichtlichen Aufgaben zu streben. Vergeblich war die Arbeit im Schweiße des Angesichts, vergeblich waren alle Mittel der Kunst, alle Erfindungen der Wissenschaft, vergeblich alle Anstrengungen der Gewalt, der Mensch konnte unter der Herrschaft der Sünde die Stellung nicht gewinnen, die ihm nach seiner Natur, nach der ganzen Weltordnung und dem Plane der Schöpfung zukam, er konnte nicht wieder herstellen, was die Sünde ihm genommen hatte, seine Herrschaft über die Natur. Aber die Menschheit hatte doch in einem Theile wenigstens Anstrengungen gemacht, sie hatte doch gearbeitet und alle ihre Kräfte an die Vollendung des Werkes gesetzt, das immer wieder unter ihren Händen zusammenfiel. Darum hat auch die Erlösung, wie sie überhaupt nur möglich ist durch die Anknüpfung an das noch vorhandene Gute im Menschen, gerade da sich vollzogen, wo alle Kräfte des Menschen in lebendiger Thätigkeit, im höchsten Schwung gerungen hatten und nun nach so langen und am Ende in allgemeine Erschlaffung übergehenden Anstrengungen eine verzweifelte Leere, eine unendliche Sehnsucht fühlten, wo also die natürliche Empfänglichkeit die größte war, im römischen

Weltreich, der vollkommensten Schöpfung der Anstrengungen des Heidenthums. Mit der Erlösung und dem Christenthum aber ist die große Wendung in der Geschichte der Menschheit eingetreten. Von da an geht die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung aller Lebensbeziehungen des Menschen im stetigen Fortschritt ihrer Vollendung entgegen. Mit dem Christenthum hat die Kultur die Garantie der Unsterblichkeit bekommen. Seit die alte Schuld getilgt war und christliche Völker sich beugten unter die höchste Herrschaft Gottes, seit damit die Weltordnung in ihrem innersten Lebenscentrum wieder gegründet war, konnten auch alle untergeordneten Glieder ihre richtige Stellung wiedergewinnen. Alle höheren geistigen Kräfte des Menschen erwachten aus ihrem Schlummer, der Wille erstand aus seiner langen Ohnmacht und Schwäche und er blickte im richtigen Gefühle seiner selbst wieder herab auf die niedere Welt als das Gebiet seiner Herrschaft. Der Mensch konnte jetzt mit Erfolg daran gehen, jene Herrschaft, sein Königthum über die Natur zurückzunehmen. Das Christenthum hatte dem Menschen vor Allem seinen höheren, menschlichen Standpunkt wiedergegeben, jene Achtung seiner über die Natur erhabenen Würde. Dieses wahrhaft menschliche Selbstbewußtsein, das auch bei den geschichtlichen Völkern des Heidenthums die belebende Quelle aller Kultur gewesen ist, wenn es auch mehr nur im dunklen instinktartigen Drange gefühlt wurde, hat das Christenthum zur bewußten, herrschenden Stimmung erhoben. Als die Sklaverei gegen die vergötterten Naturgewalten gebrochen war, mußte auch der Mensch wieder als Herr, die Natur als Dienerin erscheinen. Nicht der rohe, materielle Sinn, nicht die sinnliche Genußsucht ist die Ursache der Kultur und ihrer rastlosen Fortschritte, sondern das höhere Bedürfniß, das Gefühl der Unbefriedigtheit, das Drängen der dem Menschen wesentlichen Natur, seine Stellung als Gebieter und Herr der irdischen Welt einzunehmen, darauf beruhet alle Kultur und aller Fortschritt. Stände der Mensch auf dem Standpunkte der niederen Naturwesen, so wäre ihm blos der augenblickliche, sinnliche Genuß Bedürfniß, und es würde der Zustand der wilden Völker der naturgemäße und auch einzig mögliche Standpunkt des Menschen sein, die heftigste Leidenschaft, die glühendste Genußsucht würde ihn nicht über die Wildheit erheben. Oder ist vielleicht der Wilde weniger materialistischer Gesinnung, weniger den sinnlichen Begierden ergeben, als der civilisirte Mensch? Im Gegentheil, nur die Schätzung der Dinge ist eine andere. Die Wilden leben in der Natur mehr wie Thiere, die Kulturvölker besitzen sie als Menschen; der Wilde überläßt sich ganz dem Walten der Natur, der civilisirte Mensch aber beherrscht und regiert die Natur, indem er ihre Kräfte seinem höheren geistigen Verstande und so seinem Willen dienstbar macht. Der Wilde läßt die Natur, wie sie ist, und sie selbst prägt ihm ihren Charakter auf, die Kultur dagegen verarbeitet

sie und drückt ihr das Zeichen des Menschen auf. Die Kultur beruhet also wesentlich auf jenen höheren Bedürfnissen der Menschennatur, die aus der Stellung des Menschen in der allgemeinen Weltordnung sich ergeben. Der Materialismus aber und die überwiegende Sinnlichkeit führen den Menschen nothwendig auf jenen niedern Naturstandpunkt, zur Wildheit und Barbarei; denn der Materialismus ist ja nichts anderes, als die Herabwürdigung des Menschenwesens zur Natur. Wie ihm das ganze menschliche Leben nur ein augenblickliches, in dieser Gegenwart abgeschlossenes ist, so sind für den Materialisten auch alle Ziele des Menschenlebens nur augenblickliche, sinnlicher Besitz und Genuß. Bei solcher Richtung aber geht immer die höhere geistige Thatkraft des Menschen verloren. Mit räuberischer, selbstsüchtiger Gier wüthet die Gesellschaft in ihren verschiedenen Gliedern gegen einander, und von der blühendsten Kultur bleibt nichts übrig, als einige Ruinen und Traditionen, die Denksteine des menschlichen Verderbens. Wenn nun im Heidenthum jener zerstörende Materialismus immer in der Blüthenzeit der Kulturvölker hervortrat und so die höchste Stufe auch immer der erste Schritt zum Untergange wurde, so ist wohl einleuchtend, daß die Fülle des Reichthums und Genusses für den nicht erlösten Menschen die Veranlassung wurde, daß das schlummernde Verderben, immer bereit, den Menschen zum Thier herabzuwürdigen, mit voller Gewalt hervorbrach; aber ein Widerspruch ist es, zu glauben, daß dieselben Ursachen, die die Kultur vernichtet haben, auch die Blüthe derselben hätten herbeiführen können. Nicht auf den materialistischen, rein sinnlichen Bestrebungen beruhen die Kultur und Industrie und ihre Fortschritte, sondern auf dem höheren geistigen Menschen, der Materialismus führt, mehr oder weniger, zur Wildheit zurück.

Die Kultur der christlichen Zeit ist ein Werk des Christenthums; denn durch das Christenthum wurde der Mensch der Erniedrigung des Materialismus entrissen und in diejenige Stellung zurückversetzt, die er seinem Wesen nach in der Weltordnung einnimmt. Auf einer völligen Unkenntniß der christlichen Lehre beruhet es, wenn man dem Christenthum den Vorwurf macht, es hemme und unterdrücke die irdische Thätigkeit des Menschen, es erkläre die irdische nnd sinnliche Welt für nichtig und werthlos und hindere dadurch jeden Fortschritt der Kultur. Das Christenthum hat ausdrücklich solchen falschen Spiritualismus als seinem Wesen zuwider verworfen, es hat niemals den Menschen von der sinnlichen Welt losgerissen, ja es hat durch die Lehre von der Auferstehung der Leiber und, was eine nothwendige Folgerung daraus ist, der sinnlichen Natur überhaupt, die Theilnahme der irdischen Welt an der Unsterblichkeit ausgesprochen. Nur die ausschließliche und überwiegende Ueberlieferung an die Sinnlichkeit ist Sünde, nur diesen verderbten Willen, der nicht Gott, sondern die

sinnliche Welt über Alles lieben, der mit Verschmähung Gottes nur ein sinnliches, irdisches Leben führen will, nur diesen verthierten Materialismus, der die Weltordnung in ihrem Grunde verkehrt, der dem Menschen die Würde seiner Geistigkeit entreißt, hat das Christenthum bekämpft und gerade dadurch die Kultur und ihren beständigen Fortschritt auf sicheren Grundlagen befestigt. Auch die Kultur also, die industrielle Arbeit des Menschen und ihr stetiger Fortschritt ist ein integrirendes Moment im Systeme der christlichen Weltanschauung. Die Erlösung erstreckt sich auf alle Lebensbeziehungen des Menschen, also auch auf seine Beziehung zur Natur. Die Sünde, die dem Menschen die Herrschaft und den Besitz dieser irdischen Welt entrissen hatte, wird für das ganze Menschengeschlecht nur allmälig und unter beständigen Kämpfen überwunden, aber sie wird überwunden; denn der Zustand der Erbsünde wird nach und nach durch die stärkere Macht des Christenthums aufgehoben, und die fortlaufenden, mit steigender Gewalt auftretenden Erneuerungen des alten Verderbens werden nicht mehr im Stande sein, die Menschheit in eine neue Barbarei und Wildheit zurückzuwerfen. Die Herrschaft über die Natur wird im wachsenden Fortschritt gegründet. Das Gesetz der Mitwirkung des Menschen zur göttlichen Gnade gilt auch hier. Die Vollendung der Erlösung besteht eben in der allmäligen Befreiung des ganzen Menschengeschlechts von der Sünde und dem Zustand der Sünde. Die Menschheit muß mitwirken, damit jene neue verklärte Welt entstehen kann. Sie muß im Schweiße des Angesichts, unter mühevollem Ringen und Kämpfen die ursprüngliche Weltordnung wieder herstellen, und die Wiederherstellung dieser Ordnung kann der Natur der Sache nach nur geschehen durch die allmälige Ueberwindung der Unordnung. Wie die Menschheit sich sammeln muß aus ihrer Zerstreuung, Trennung und Spaltung zu ihrer ursprünglichen Einheit, wie sie ihre selbstständigen Unterschiede aus der schwankenden Zerrissenheit durch Gründung und Befestigung der Nationalitäten zurückgewinnen muß, wie sie den in engern und weitern Kreisen gestörten oder aufgelösten Organismus ihres Lebens und ihrer Thätigkeit in seine richtige Ordnung zurückführen muß, so muß sie auch durch die beständigen Fortschritte der Kultur die verlorene Herrschaft über die Natur wiedergewinnen.

Die endliche Welt ist ein Nachbild des Einen dreipersönlichen Gottes. Wenn Gott in seinen drei Personen sein absolut gleiches Wesen auf gleich vollkommene Weise beherrscht und besitzt, so ist die endliche Welt in ihrer substanzialen, ungleichen Vielheit eine absteigende Reihe ungleich vollkommener Wesen, die daher auch in Ueberordnung und Unterordnung gegliedert sind. Der Mensch steht auf der zweiten Stufe der Schöpfung, ihm ist unterworfen die sinnliche Welt, aber diese Herrschaft, die er nach der ursprünglichen Ordnung besaß, ist durch die Sünde gestört und verloren. Im Christenthum aber, das

die Wiederherstellung aller Lebensbeziehungen des Menschen ist, nimmt die Menschheit ihr ursprüngliches Verhältniß zur Natur, ihre Herrschaft über sie im Verlaufe der Geschichte zurück und gelangt so wieder zu ihrer richtigen Stellung im Ganzen der endlichen Welt.

Anmerkung.

Wir haben oben gesagt, die Fortschritte der Kultur und Industrie seien ein integrirendes Moment der christlichen Geschichte. Man könnte hierauf vielleicht entgegnen, das Christenthum sehe ja die gänzliche Entsagung alles rein sinnlichen Strebens, die gänzliche Verzichtleistung auf allen sinnlichen Genuß und Besitz, die gänzliche Hingabe des Menschen an Gott und das höhere geistige Leben als die Blüthe seines sittlichen Lebens an, dagegen das gewöhnliche Leben mit seinen irdischen Bestrebungen als einen Stand niederer Vollkommenheit, es könne deshalb unmöglich die irdische Richtung der menschlichen Thätigkeit und die Erreichung ihres Zieles, des vollständigen Besitzes der endlichen, irdischen Welt ein integrirendes Moment der christlichen Geschichte genannt werden. Wir entgegnen hierauf Folgendes. Der Mensch ist geistig-sinnlichen Wesens, seine Lebensbeziehungen sind nicht rein geistiger Art, wie bei den reinen Geistern. Der Mensch hat also auch eine sinnliche Lebensthätigkeit und deshalb ebensowohl ein sinnliches, als ein geistiges Ziel seines Lebens. Dieses sinnliche Ziel ist kein anderes, als die Herrschaft über die Natur und der vollständige Besitz derselben, und es kann für die ganze Menschheit nur erreicht werden durch die beständigen Fortschritte der Kultur und Industrie. Die christliche Lehre spricht geradezu von der Auferstehung der Leiber zur Verklärung, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, was offenbar nichts anderes heißen kann, als daß die Seligen die sinnliche Welt in vollendeter Weise besitzen und beherrschen werden. Diese vollendete Erreichung der irdischen Ziele des Menschen gehört also nach der christlichen Lehre mit zur Vollendung der Erlösung, diese irdischen Ziele sind daher mit Recht und im engsten Zusammenhang mit dem ganzen System der christlichen Lehre ein integrirendes Moment der christlichen Geschichte genannt worden. Was aber jene höhere Vollkommenheit betrifft, so stellt die christliche Sittenlehre die Forderung derselben nur als Rath auf, nämlich in den sogenannten evangelischen Räthen. Dem aber haben wir nicht im Mindesten widersprochen. Im Gegentheil haben wir oft darauf hingewiesen, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit in den verschiedensten Zuständen der Vollkommenheit sein könne. Offenbar aber ist die gänzliche Hingabe an Gott und ein vorwiegend geistiges Leben ein Zustand höherer Vollkommenheit. Denn der Mensch in seiner geistig-sinnlichen Natur besitzt seine geistigen Lebensbeziehungen, die vorzugsweise auf Gott

gerichtet sind, als die höheren Beziehungen seines Lebens. Wer nun frei diese höhere Seite seines Lebens vorzugsweise entwickelt und sich mehr aus der sinnlichen, irdischen Lebensthätigkeit zurückzieht, dessen Leben trägt selbstverständlich den Charakter höherer Vollkommenheit. Die Idee des evangelischen Rathes als Forderung höherer Vollkommenheit, wie der Charakter dieser Forderung als Rath, ist also im Begriffe des Menschenwesens enthalten, in der Doppelnatur des Menschen, widerspricht somit keineswegs den Zielen, die der Mensch nach seiner sinnlichen Lebensseite zu erreichen hat, ebensowenig wie es widersprechend ist, daß das Wesen des Menschen geistig-sinnlicher Natur ist.

---

§. 19. Vollendung der Weltgeschichte.

Der wesentliche Charakter der Weltordnung kann auf keine Weise durch die Freiheit des reinen Geistes und des Menschen verloren gehen.

Die endliche Welt ist als Nachbild des dreieinigen Gottes ein zusammenhängendes Ganze, sie ist ein Organismus von Lebensbeziehungen, die, indem sie in der Einen Grundbeziehung zu Gott als dem gemeinsamen Mittelpunkte zusammentreffen, in sich selber nach den Stufen und Ordnungen der Wesen gegliedert sind. Als daher ein Theil der reinen Geister die Beziehung zu Gott total verkehrte, trat auch eine gleich totale Trennung von dem andern Theile des Geisterreichs und von der übrigen Welt ein. Die Einheit war aufgelöset, der Zwiespalt hereingebrochen, die Gemeinschaft in Feindschaft verkehrt. Allein diese Verkehrung der Wechselbeziehungen würde auf die gefallene Geisterwelt beschränkt geblieben sein, wenn nicht auch der Sündenfall des Menschen für die Menschheit und die ganze niedere Welt und somit eine allgemeine Störung der Weltordnung herbeigeführt hätte. Wie wir gesehen haben, sind die Zustände des Heidenthums der Ausdruck dieser Unordnung. Die heidnische Welt war nach der christlichen Lehre den gefallenen reinen Geistern untergeordnet. Da aber die Lebensbeziehungen der Menschheit weder zu Gott noch zur Welt total verkehrt waren, weil nur der einzelne Mensch seinen sittlichen Zustand und damit den Zustand seines Lebens überhaupt vollständig entscheiden kann, so konnte die Herrschaft der gefallenen Geister über den Menschen und damit über die niedere Welt sich nur im Verlaufe der menschlichen Geschichte vollständig durchführen und entwickeln, je nachdem nämlich der einzelne Mensch seine Beziehungen zu Gott, zur Menschheit und zur Natur vollständig verkehrte. Die Durchführung der verkehrten Weltordnung ist also an die Geschichte des Menschen geknüpft. Die Verkehrtheit, wenn auch als allgemeiner Zustand durch

die Erbsünde bestimmt, wird in den verschiedensten Graden sich entwickeln. Die Menschheit wird in einem Theile ihre Beziehungen zu Gott, innerhalb ihrer selbst, zur Natur total und teuflisch verkehren und so das Reich des Bösen in seiner vollendetsten Gestalt unter der entschiedenen, völlig durchgeführten Herrschaft der gefallenen Geister begründen, in ihren andern Theilen wird sie die Verkehrtheit in den verschiedensten Graden bis zum allgemein erbsündigen Zustand herab entwickeln. Die Durchführung dieser verschiedenen Zustände der Menschheit und daher auch der Natur würde im Verlaufe der menschlichen Geschichte sich vollenden und das eben würde die Vollendung der Weltgeschichte sein, worauf die so durchgeführte verkehrte Ordnung der gesammten Welt nach den im Verlaufe der Geschichte entwickelten verschiedenen Zuständen sich vollzöge. Die Welt würde nach Vollendung der Geschichte bei der allgemeinen Verkehrung ihrer Ordnung in ihre verschiedenen Zustände definitiv eintreten.

Jedoch so ist es nicht gekommen. Die ursprüngliche, rechte Weltordnung ist gerettet und wiederhergestellt durch die Erlösung. Das Christenthum hat der Geschichte des Menschen, die der eigenthümlichen Weltstellung des Menschen gemäß der Schwerpunkt der Weltgeschichte ist, eine andere Wendung gegeben. Durch die Erlösung ist die Menschheit wieder in den Besitz ihrer ursprünglichen Lebensbeziehungen zu Gott, innerhalb ihrer selbst und zur Natur gesetzt. Da aber die Erlösung sich nur an den Einzelnen vollzieht, da sie sich nur unter Mitwirkung der Menschheit verwirklicht, so kann die Vollendung der Erlösung nur auf dem Wege der Geschichte erreicht werden, sie kann nur eintreten mit der Vollendung der Weltgeschichte. Im vorigen Paragraphen haben wir gesehen, wie die Menschheit im Verlaufe der christlichen Geschichte der durch die Sünde herbeigeführten Unordnung allmälig die ursprüngliche Ordnung wieder abgewinnt. Da es sich hier um das Resultat, um die letzte Vollendung der Geschichte handelt, so ist wohl der erste Satz, den wir aufstellen müssen, der, daß die geschichtliche Arbeit des Menschen eine Arbeit für die Zukunft ist.

Der Mensch besitzt auf den höheren Stufen der Civilisation jene ruhige, dumpfe, in engen Schranken eingeschlossene Behaglichkeit des Lebens nicht, wie wir sie in einfachen, wenig vorgeschrittenen und entwickelten Zuständen finden. Im letzteren Falle nämlich zeigt sich das Herz des Menschen noch kindisch beschlossen, am Wenigen sich erfreuend, im erstern dagegen hat sich der ganze Umfang des Verlangens, die ganze Unersättlichkeit des Menschen entfaltet und läßt dann immer treibend und stachelnd das Herz nie zur Ruhe und Befriedigung kommen. Das Verlangen des Menschen wächst in dem Maaße, als die Mittel sich vermehren, dasselbe zu befriedigen. Mit der Anhäufung von Reichthümern und Genußmitteln schwindet immer mehr das ruhige, sichere Behagen des Lebens. Ein allgemeines Drängen, eine

ruhelose, ewig unbefriedigte Sucht bemächtigt sich der Gemüther und zeigt sich in den tausendfältigen Erfindungen des Luxus, in dem Aufsuchen immer neuer Reize. So viel nun auch die sinnliche Begierde, die überwiegende Sinnlichkeit des erbsündigen Zustandes diesem unendlichen Verlangen des Menschen einen schmachvollen Charakter aufprägt, so zeigt sich doch gerade in jener Unersättlichkeit, in der immer vergeblichen Arbeit, die Leere der Seele zu füllen, die wahre Größe des Menschen. Es ist klar, so lange der Mensch die rechte Stellung zu Gott und zur Welt nicht einnimmt, so lange kann er sich nicht zufrieden geben, wenn er seine eigene Natur, seine Menschheit nicht verlassen und verrathen will. Es ist klar, je größer die Bedürfnisse, je umfangreicher und höher die Ansprüche, um so mehr fühlt der Mensch die Verkehrtheit seiner Stellung, um so lebendiger und ungeschwächter ist jenes unendliche Verlangen, welches auf der höheren, wahrhaft menschlichen Richtung seines Wesens beruhet. Was der eine Augenblick freudig ergreift, verwirft schon der andere wieder, gelangweilt und getäuscht; denn die Grundbeziehung zu Gott dem Unendlichen ist gestört, und diese Lücke im Leben ist eine unendliche Leere, die kein irdisches Gut zu erfüllen vermag. Wenn nun die Sünde, die in der endlichen Welt allein das Lebensglück begründen will, jene unersättlichen Bestrebungen beherrscht, so entsteht ein unmuthiges Mißbehagen, eine wilde Gährung der Leidenschaften, ein feindseliges Drängen und Reiben der egoistischen Kräfte gegen einander, die nothwendig zu furchtbaren Umwälzungen in der Gesellschaft führen. Wohl ist im Christenthum die Heilung für die Uebel der Menschheit gegeben, und das Christenthum wird immer mit seiner höheren geistigen Kraft die Katastrophen der Leidenschaft, die aus dem beständigen Fortschritt der Kultur entstehen, überwinden. Trotzdem aber ist es wahr, daß auf der höchsten Stufe der Kultur auch die Leidenschaft des Menschen zur wildesten Stärke sich steigern wird; denn dann erst ist der Abgrund des Verlangens in seiner ganzen Tiefe geöffnet, jede Kraft ist aufgestanden, jeder Wille ist erwacht, das Menschenwesen in seiner ganzen Größe hat sich im Laufe der Zeiten aufgerungen aus träumerischer Versunkenheit zum Bewußtsein seiner wahren Stellung. Und doch können alle Errungenschaften der Kultur das unendliche Verlangen des Menschen nicht erfüllen, um so stärker nur treiben und drängen die verlangenden Kräfte, jede Stufe des Fortschritts enttäuscht die Hoffnung und immer bleibt die Arbeit der Menschheit eine Arbeit der Zukunft. Wenn dann die letzte Stufe des Fortschritts erreicht ist, wenn die Einheit des Menschengeschlechts in seinen unterschiedenen Raçen und Nationen, die organische Gemeinschaft des Lebens in engeren und weiteren Kreisen, die Herrschaft über die Natur gewonnen sein wird, wenn die Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott wiederhergestellt, wenn der Mensch der niederen Naturstufe, auf die ihn die

Erbsünde und ihre Entwicklung herabgedrückt hatte, durchgängig entrissen ist, wenn alles Dies nur erreicht wurde unter beständigem Ringen gegen das stets sich erneuernde Böse, und zwar gegen das mit immer stärkerer Gewalt sich erneuernde Böse, weil jeder Fortschritt der christlichen Kultur und Bildung die Kräfte des Menschen steigert und seiner Erkenntniß, wie seinem Willen neue, größere Mittel zu Gebote stellt, was natürlich ebensosehr zum Bösen mißbraucht werden, als zur Förderung des Guten dienen kann, wird dann die Menschheit, wenn sie auf diesem höchsten Punkte angekommen ist, in einem Theile nicht die alte Sünde in ihrer äußersten Consequenz und Steigerung wiederholen, wird sie nicht zum letzten Male gegen die Weltordnung sich auflehnen und, da sie die Erde beherrscht, sich in ihrer großen gegliederten, in organischer Gemeinschaft verbundenen Einheit auf dem Gipfel ihrer Kraft und Stärke fühlt, zum letzten Male nach der Krone greifen, wird sie nicht zum letzten Male versuchen, ein selbstständiges, unabhängiges Reich ohne Gott in ihrer endlichen Welt zu gründen, um zu sein, wie Gott? Diese letzte, furchtbarste Katastrophe des Bösen ist ein nothwendiges Resultat der Geschichte; denn sie ist eben die volle Durchführung und Entwicklung der Sünde. Wenn nun auch das Christenthum gegenüber der Sünde die wahre, ursprüngliche Weltordnung siegreich wieder herstellt, so geht doch auch nicht minder das Reich des Bösen seiner vollständigen Entwicklung entgegen. Da aber das Christenthum im Verlaufe des weltgeschichtlichen Kampfes die sich wiederholenden Aufstände der Sünde immer wieder niederwirft, so kann das Reich des Bösen erst nach Vollendung der Weltgeschichte auch zu seiner Vollendung gelangen, es ist ein Reich der Zukunft. Erst wenn durch das Christenthum die ursprüngliche rechte Weltordnung der Unordnung der Sünde vollständig abgewonnen ist, erst dann hört der Kampf und die Entwicklung der Geschichte auf, die Weltordnung ist in ihrer Verkehrung und in ihrer ursprünglichen Harmonie vollendet und abgeschlossen, beide Zustände können nicht mehr, wie zur Zeit der geschichtlichen Entwicklung zusammenbestehen, es erfolgt nothwendig die Trennung und Scheidung, die zukünftige Welt in ihrer doppelten Gestalt.

Ebenso ist das Reich des Guten ein Reich der Zukunft. Weil das Christenthum die Geschichte beherrscht, kann der Mensch zur vollen Entwicklung seiner Menschheit gelangen. Durch das Christenthum ist es erst möglich, daß die Kultur von Stufe zu Stufe im beschleunigten Fortschritt weiterschreitet; denn das Christenthum hat ein Element unsterblicher Stärke in die Menschheit gebracht, und dieses schützt die Errungenschaften und bewahrt die Fortschritte. Wie oft auch das Böse den Menschen niederzieht von seinem Streben, wie oft auch der Materialismus ihn mit neuer Barbarei bedrohet, nichts vermag mehr den Gang der Weltgeschichte zu ihrem Ziele aufzuhalten, bis alle

wesentlichen Lebensbeziehungen wiederhergestellt sind. Während der Weg, auf dem das Reich des Bösen seiner vollen Entwicklung entgegengeht, durch eine Reihe von Niederlagen bezeichnet ist, überwindet das Christenthum im stetigen Fortschritt nicht nur den allgemeinen Zustand der verkehrten Weltordnung im Heidenthum, sondern es schreitet auch über alle Versuche, es auf seinem Wege aufzuhalten, über die beständigen Erneuerungen der Sünde innerhalb der christlichen Geschichte selbst siegreich hinweg. Indem so das Christenthum immer wieder die Geister bändigt, hebt es keineswegs die aufgeregten und drängenden Kräfte der Völker auf, es erzeugt, erhöht und schützt vielmehr alle Bestrebungen der Kultur und Civilisation, und die Menschheit geht, getrieben von dem immer noch unerfüllten Verlangen, ihre ursprüngliche Stellung in der Weltordnung wiederzugewinnen, weiter und weiter, zieht immer mehr Völker und Länder in den Strom der Weltgeschichte hinein, der wächst und schwillt im gesteigerten Verhältniß der Ausdehnung, die die Kultur erreicht. Damit aber wachsen uud steigern sich auch wieder jene glühenden und drängenden Feuerkräfte der menschlichen Seele, denn mit jedem Fortschritt erweitert sich der Kreis der Lebensthätigkeit, und werden neue Kräfte des Menschen entbunden; immer höhere Ziele aber steckt sich das erhöhte Verlangen. Es ist unzweifelhaft, daß beim Abschluß der Kultur, wenn sie die Natur in ihrer Gewalt hat, wenn alle Raçen und Nationen umschlungen von den Banden materieller und geistiger Gemeinschaft sich fühlen als Glieder der Einen Menschheit, daß dann alles das, was an Leidenschaft, an Verlangen, an Sehnsucht im menschlichen Herzen treibt und gährt, zu einer ungeheuren, allgemeinen Flamme zusammenschlagen wird; denn die Menschheit ist ja bei ihrem Ziele angelangt, und das Glück, das sie erstrebt hat, hat sie trotz ihrer Mühen und Arbeiten nicht erreicht, jeder Fortschritt hat nur das Verlangen gesteigert und immer deutlicher die unendliche Leere der menschlichen Seele aufgedeckt, hat nur neue Kräfte der Erkenntniß und des Willens wachgerufen, die begehrend über die endliche Schranke hinaus nach dem Unendlichen sich sehnen. Zudem herrscht ja noch immer der Zustand der Sünde, noch immer erhebt sich der Mensch in seiner Freiheit gegen Gott, noch immer stört und zerreißt der feindselige Egoismus die Bande einer glücklichen Gemeinschaft, noch immer bedroht der materialistische Sinn, wenn auch vergeblich, die Kultur und alle höheren Güter der Menschheit mit einem neuen Untergange. Aber das Ziel ist erreicht, der Mensch hat seine wahre Stellung wiedergewonnen und damit seine Mitwirkung zur Erlösung vollendet, die deshalb auch jetzt erst in ihrer Vollendung eintreten kann. Die weltgeschichtliche Arbeit des Menschen ist eben eine Arbeit für die Zukunft. Die Menschheit muß auf dem Wege des Kampfes und der mühevollen Arbeit ihre ursprüngliche Stellung in der Weltordnung wiedergewinnen,

sie muß mitwirken zur Erlösung, damit diese sich vollende zu der wahren, vollkommenen Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung in einer neuen, verklärten Welt. Der Mensch muß auf diesem Wege der Buße und des Kampfes alle Kräfte, die ihm seiner Stellung gemäß gegeben waren, die aber durch die Sünde betäubt und gefesselt darniederlagen, in fortgehender Entwicklung zur wachen Thätigkeit aufrufen, um so sich selber wieder aus der Erniedrigung zur wahren Menschlichkeit zu erheben. Das stete, rastlose, immer weiter strebende Ringen im beständigen Fortschritt soll immer mehr das unendliche Verlangen des Menschen entbinden, nimmer soll der Mensch sich niederlassen in behaglicher Ruhe, über jeden gewonnenen Fortschritt soll er weiter streben zu einem bessern Zustande, bis das allgemeine Bekenntniß, ein Ruf der ganzen Menschheit, von der Erde zum Himmel dringt, daß keine Arbeit, kein Fortschritt im Stande ist, dem Menschen das Glück zu gewähren, wonach er so lange und so heiß gestrebt hat. Die geschichtliche Arbeit des Menschen ist nur die Mitwirkung zu der durch die Erlösung bewirkten Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der Welt. Wenn die Menschheit im Verlaufe ihrer Geschichte durch das Christenthum ihre rechte Beziehung zu Gott, ihre Ordnung innerhalb ihrer selbst, ihr Verhältniß zur Natur wiedergewonnen hat, dann ist eben ihre Mitwirkung zur Erlösung vollendet, sie hat der Unordnung der Sünde die wahre Ordnung abgerungen, der Zustand der Entwicklung muß daher aufhören; denn die Weltgeschichte ist vollendet, die ursprüngliche Weltordnung ist wiederhergestellt und vollständig durchgeführt und entwickelt. Das Reich des Guten und das Reich des Bösen, die beide im Verlaufe der Geschichte sich vollendet haben, müssen sich scheiden, die zukünftige Welt muß eintreten, die gegenwärtige also untergehen und in der Auferstehung in ihren neuen ewigen Zuständen gegründet werden.

Die christliche Weltanschauung zeigt sich zwar überall als ein durch und durch logisches System von überwältigender Konsequenz, allein nirgends tritt die Ohnmacht der unchristlichen Lehren so deutlich und, man möchte sagen, handgreiflich hervor, als da, wo es sich um die Zukunft der Welt, um die Vollendung der Weltgeschichte handelt. Was hat der Pantheismus der christlichen Lehre von der Vollendung der Erlösung, von der Scheidung der Menschheit, von einer den verschiedenen sittlichen Zuständen der Menschheit entsprechenden Scheidung der sinnlichen Welt in verschiedene Zustände, was hat er dieser vernunftgemäßen, sittlichen Lehre von einer definitiven Vollendung der Weltgeschichte, von einer ewigen, gerechten Ordnung der Welt gegenüber zu stellen? Der Pantheismus kennt nur die widersinnige Vorstellung von einem unendlichen Fortschritt, widersinnig, weil es dem Wesen der Endlichkeit widerspricht, unendlich fortzuschreiten, über die Schranken seines Wesens hinauszugehen, widersinnig, weil die Annahme,

das Wesen der Welt sei unendlich und absolut, es könne deshalb in beständigem Fortschritt unendlich sich entwickeln, ebenso widersprechend ist; denn ein absolutes Wesen ist denknothwendig in seiner absoluten Kraft von Ewigkeit seiner ganzen Unendlichkeit nach entwickelt. Nur ein ganz grober Verstoß gegen die Grundgesetze der Logik kann dem absoluten Wesen eine beschränkte Erscheinung, eine Entwicklung im zeitlichen Nacheinander beilegen. Dazu kommt noch, daß dieses absolute Wesen niemals in seinem unendlichen Fortschritt zu seiner vollen unendlichen Entwicklung kommen kann. Es kann kaum eine phantastische Träumerei gedacht werden, die weniger schneidende Widersprüche gegen die Logik in solcher Menge enthielte. Der unendliche Fortschritt ist ein Hirngespinnst des Materialismus, der in der endlichen Welt ohne Gott das Reich des Menschen begründen will, der deshalb dieser seiner endlichen Welt die Eigenschaften der Unendlichkeit beilegt. Jedoch überführt die Wirklichkeit diese materialistische Weltanschauung so nachdrücklich der Lüge, daß sie sich genöthigt sieht, die Unendlichkeit in ein endloses Werden, in einen unendlichen Fortschritt hineinzulegen. Darum rühmt sich denn auch der Materialismus, der Vertreter des rastlosen Fortschritts zu sein, er meint mit der ganzen Anmaßung seiner verdunkelten Vernunft, seines in einer logisch undenkbaren Vorstellung bornirten Denkens der Träger der Weltgeschichte zu sein, obgleich der Antheil, den der materialistische Sinn an dem beständigen Fortschritt der Kultur hat, nur in dem Maaße besteht, als er selber noch durchdrungen ist von dem höhern Schwung und der höheren Schätzung der Dinge, die das Christenthum der Menschheit gegeben hat. Wäre der Materialismus sich selbst und seiner Entwicklung überlassen, gar bald würden die Lebensgeister der Menschheit wieder thierische Natur annehmen, der arbeitende Menschengeist würde in barbarischer Trägheit erschlaffen, und das traurige Schauspiel des Heidenthums würde sich wiederholen, wo die Kultur immer nur in vereinzelten Punkten sich hinaufrang, um immer wieder dem Verderben zu erliegen. Der Materialismus zieht den Menschen nothwendig auf die Stufe der niederen Natur herab; denn nur der augenblickliche Genuß ist sein Ziel, alle höheren und wahrhaft menschlichen Bedürfnisse und Forderungen verstummen, der höhere geistige Mensch verödet und erstirbt in schändlicher Passivität und Gleichgültigkeit. Wer sich ausschließlich der Natur ergibt, verfällt auch nothwendig ihren Gesetzen, ein dumpfer Sinnenrausch reißt ihn fort, die sinnliche Phantasie zieht alle Ideen in ihren Kreis hinab, und im Traum des Pantheismus verliert sich der denkende Geist in den eitlen Wahngebilden seiner verdunkelten Vernunft. Der Pantheismus ist in der That nichts anderes, als die Versinnlichung des Geistes im Gefolge des an die irdische Welt dahingegebenen Willens. Die Wirklichkeit der Ideen wird nur noch in der endlichen Welt gesucht. Wie der

Wille und das Verlangen seinen Gegenstand nur in dieser Welt zu finden sich bemühet und thöricht wähnt, die Kraft, die zu dem wirklich Unendlichen hinaufstrebt, könne im Endlichen ihre Befriedigung finden, ebenso sucht auch das Denken für seine Begriffe, die ihre absolute Wahrheit nur in dem dreieinigen Gott haben, in der irdischen Welt den Inhalt und die absolute Wirklichkeit zu gewinnen. Darum die sinnlosen, undenkbaren Vorstellungen von einem Naturall, von einer absoluten Weltseele, von dem unendlichen Urgrunde, u. s. w., welche dunkle Vorstellungen alle, wenn sie auf logisch-denkbare Begriffe reduzirt werden, auf den abstrakten Gedanken vom sogenannten reinen Sein hinauslaufen, welches als solches gleich dem Nichts ist und seine Wirklichkeit nach der pantheistischen Anschauung nur als beschränkt bestimmtes Sein, also in der endlichen Welt hat, wo mithin von einem wirklichen Absoluten keine Rede sein kann.

Darum der monströse Traum von einem unendlichen Fortschritt, der ebenso für das logische Denken durchaus keinen Sinn hat, weil ja der Fortschritt einem Ziel entgegenschreitet, ohne es je erreichen zu können, weil er also nur im Widerspruch mit sich selbst gedacht werden kann. Unendlicher Fortschritt! Was heißt denn dieses Wort? Geht nicht das, was fortschreitet, seiner Vollendung entgegen, kann aber, was unendlich fortschreitet, je vollendet werden? Was ist denn das für ein Weg, der ohne Anfang und ohne Ende, rückwärts und vorwärts in unendliche Nacht gehüllt, durch alle Ewigkeit dahinläuft, ohne je sein Ziel zu erreichen? Was ist das für ein Wesen, welches immer weiter, immer vollkommener sich entfaltet, ohne je zu seinem ganzen Selbst, zur Vollendung seiner Natur, zur Verwirklichung seines Wesens zu gelangen? Was ist das für ein Fortschritt, der seinem Ziele immer näher kommt und ihm immer gleich unendlich fern bleibt? Das gesunde Denken empört sich gegen eine so gehäufte Menge von logischen Widersprüchen, und wir machen nur Gebrauch von den Rechten der durch solche Wahngebilde verhöhnten und mißhandelten Vernunft, wenn wir diese Lehre die Weltanschauung des absoluten Unsinns nennen. Ebensowenig wie in der Theorie der Geist die Identität des Unendlichen und Endlichen festzuhalten vermag, indem der kolossale Widerspruch in den Begriffen selbst die gewaltigsten Anstrengungen, jene Ansicht in wissenschaftliche Form zu bringen und zu rechtfertigen, scheitern läßt, ebensowenig kann der Wille in seinem unendlichen Streben darauf beharren, in einem steten Fortschritt der endlichen Welt sein Glück abzuringen, ohne je zum Ziele zu kommen; denn der Widersinn eines solchen endlosen Strebens ist gar zu groß und fühlbar, und wie die Geister aus ihrer erträumten wissenschaftlichen Höhe bald in die schmutzigsten Niederungen eines rohen Materialismus versunken sind, so hat auch der Wille schnell genug von dem eitlen Wahnbild des unendlichen Fortschritts nichts mehr wissen wollen.

Es gehört eine gar zu thörichte und wahnwitzige Selbstentsagung dazu, den ewig unfruchtbaren Bestrebungen des sogenannten All's zu Liebe, jenen Weg der Mühe und Leiden, des Schweißes und des Blutes durchzumachen, den die Menschheit zu gehen hat. Es bringt den Menschen zur Verzweiflung, zu denken, er sei nur das augenblickliche Werkzeug irgend eines unbekannten Etwas, welches ihn mit kalter Grausamkeit der ewigen Vernichtung preisgibt, wenn er den Planen desselben eine Zeitlang mit seiner Arbeit, mit seinen Leiden und Schmerzen, mit allen seinen unerfüllten Wünschen gedient. Mit Recht würde die Menschheit sich erheben und gegen den Urheber ihres Daseins den gerechtesten Fluch schleudern, den je die Verzweiflung ausgesprochen hat. Aber auch das würde vergeblich sein. Denn dieser Urheber des menschlichen Daseins sieht nicht und hört nicht, er ist der dunkle Urgrund, jener gähnende Schlund, aus dem das Dasein in luftigen Blasen aufsteigt und in den es wieder zurücksinkt, er ist nur sehend und hörend in der Menschheit selber. Darum ist es natürlich, wenn die Menschheit sich gegen sich selber kehrt, wenn die nichtige Idee des unendlichen Fortschritts in ihr Gegentheil umschlägt, wenn der Communismus gegen eine Gesellschaft, zu solchen Zwecken, nach so grausamen und unsinnigen Grundsätzen constituirt, sich verschwört und durch ihre Auflösung in einer neuen Barbarei allen und jeden Fortschritt unmöglich macht. Der Pantheismus kann also in seiner Lehre von der Zukunft weder die Erkenntniß, noch den Willen befriedigen, er verwickelt das Denken in eine Menge der krassesten Widersprüche und bringt den Willen zur Verzweiflung.

Nur die christliche Lehre von der endlichen Erreichung eines ganz bestimmten Zieles, eines ganz bestimmten Zustandes der Menschheit ist vernünftig und denkbar. Das unendliche, absolute Wesen hat darnach seine Entwicklung, seine Geschichte, sein Werden von Ewigkeit her vollendet. Gott besitzt in seinen drei Personen die Fülle seines Wesens ohne Schranken in absoluter Vollendung, er ist, was er ist, ewig. Das endliche, relative Sein dagegen, wie es überhaupt nur im Nacheinander ist und lebt, kann auch nur im Nacheinander zu seiner vollen Entwicklung kommen. Das endliche Sein bleibt aber niemals in ewiger Entwicklung; denn sein Wesen ist beschränkt; die Entwicklung, die ja eben dieses beschränkte Wesen entwickelt, kann daher auch nur beschränkt sein, sie erreicht nothwendig einen ganz bestimmten Zustand, eine relative Vollendung, worin das Streben zur Ruhe kömmt, das Leben sein Ziel gefunden hat. Freilich ist diese Vollendung nur eine relative, insofern Gott allein in der absoluten Einheit seines Seins und Lebens die absolute Vollendung seines Wesens besitzt, dagegen das endliche Sein immer nur im Nacheinander ist und lebt, immer nur beschränkt sein Wesen besitzt, und daher nur relativ, d. h. in beschränkter Einzelheit sein Wesen entwickeln kann.

Die Vollendung des endlichen Wesens hat also immer die Schranke der Endlichkeit selbst, es kömmt zu einem Zustande, über den es nicht weiter hinausgehen kann, in dem seine Entwicklung abgeschlossen ist, aber es ist in diesem Zustande immer noch endlich, es ist, was es ist, immer noch beschränkt, im Nacheinander. Diese Vollendung ist es, die die endliche Welt ihrem Begriffe gemäß erreichen kann und nothwendig erreicht. Da aber die Welt auf ihren beiden höchsten Stufen frei ist und die niedrige sinnliche Welt in ihrem Zustande an die freie Entscheidung des Menschen geknüpft ist, so hängt die Vollendung, der endliche Abschluß aller Entwicklungen der Welt von der freien Entscheidung des reinen Geistes und des Menschen, oder bestimmter von der Entscheidung des Menschen ab, weil die Geschichte des Menschen den Schwerpunkt der Weltgeschichte bildet und vom Verhalten des Menschen die Art und Weise bedingt ist, wie die reinen Geister sich zur Menschheit und zur Natur verhalten. Wir haben schon im vorigen Paragraphen gesehen, wie die Entscheidung der menschlichen Freiheit durch die ganze Geschichte hindurchgeht und damit auch die Scheidung der Menschheit in ihre verschiedenen Zustände. Alle Geschlechter der Menschen wirken im Guten oder im Bösen und gehen hinüber zu ihrem ewigen Schicksale. Durch diesen allmäligen Eintritt der Menschheit in ihre Vollendung bereitet sich die Vollendung der Weltgeschichte vor, die freilich erst dann wirklich eintreten kann, wenn die Menschheit ihre Ziele erreicht hat, wenn sie ihre ursprüngliche Weltstellung wiedergewonnen und vollständig entwickelt hat. Da aber der Mensch in seiner Freiheit sich entweder für die gänzliche Wiederherstellung aller seiner Lebensbeziehungen entscheidet, wie sie durch das Christenthum möglich geworden, oder für deren gänzliche Verkehrung, so geht im Laufe der Geschichte jene allmälige Scheidung der Menschheit vor sich, die nach Vollendung der Geschichte nothwendig zur Scheidung der Welt wird. Die Geschichte des Menschen erweiset sich als Weltgeschichte, die Vollendung dieser Weltgeschichte als Weltgericht. Die endliche Welt in ihren zwei Reichen tritt hervor als die erlösete Welt, wie sie ursprünglich als Nachbild des dreieinigen Gottes sich entwickeln sollte und wie sie durch die Erlösung der Unordnung und dem Verderben der Sünde wieder abgewonnen wurde, in ihrer rechten Beziehung zu Gott, in der organischen Einheit, in der glücklichsten Harmonie ihrer eigenen verschiedenen Glieder, und als das Reich des Bösen, das in den gefallenen Geistern, in der verderbten Menschheit und dem ihr zugehörigen Theile der sinnlichen Welt eine Welt für sich bildet, und zwar eine Welt, deren Wechselbeziehungen zu Gott und innerhalb ihrer selbst total verkehrt sind, eine Welt der Spaltung, der Zwietracht, der Feindschaft und des Hasses. Die zukünftige Welt bildet sich also aus der gegenwärtigen heraus, sie ist das Resultat der

Entwicklung und der Geschichte der Welt. Der Mensch als der Mittelpunkt der Schöpfung, als der Schwerpunkt ihrer Geschichte verliert diese seiner Natur eigenthümliche Stellung in den zwei verschiedenen Reichen der zukünftigen Welt nicht. Je nachdem die Menschheit ihre Grundbeziehung zu Gott in der ursprünglichen rechten Ordnung oder vollständig verkehrt besitzt, sind ihr die guten oder die bösen Geister übergeordnet, ist ihr eine verklärte oder an ihrer eigenen Verdammung theilnehmende niedere Natur untergeordnet. Die endliche Welt ist eine substanziale Vielheit und kann deshalb in zwei so verschiedenen Reichen getrennt sein, und da ein Theil der reinen Geister, wie ein Theil der Menschen die ursprüngliche Weltordnung vollständig verkehrt hat, so ist die Welt in jedem der beiden Reiche ein Ganzes. Das Reich des Bösen ist ja eben ein Reich, eine Welt mit allen Stufen und Ordnungen, mit den organischen Gliederungen in Ueberordnung und Unterordnung, die die endliche Welt überhaupt hat, weil nicht nur der reine Geist, sondern auch der Mensch gesündigt hat, zum Menschen aber nothwendig auch eine niedere, sinnliche Welt gehört. Aber dieses Reich des Bösen ist die verkehrte, total verderbte Welt; ihre wesentlichen Lebensbeziehungen sind nicht aufgehoben, sondern verkehrt, die Unordnung existirt nur auf dem Grunde der Ordnung, die in Unordnung ist, die Zwietracht ist nur möglich in der Gemeinschaft, die zwieträchtig und feindselig sich scheidet. Die Grundbeziehung zu Gott kann nicht aufhören, ohne daß dadurch das endliche Wesen selbst aufhören würde, aber dem unendlichen Sehnen der verworfenen Geister und Menschen nach dem unendlichen Gott entspricht keine selige Verbindung Gottes mit seinen Geschöpfen, denn jenes Sehnen ist ja nichts anderes mehr, als das Gefühl der unendlichen Leere, das Bewußtsein des selbstverschuldeten Verlustes des höchsten Gutes, es ist kein Sehnen der Liebe, sondern des verhärteten Hasses, des ohnmächtigen, sich selbst verzehrenden Neides. Die Grundbeziehung zu Gott existirt also, aber vollständig verkehrt und verderbt. Ebensowenig sind die Lebensbeziehungen der verdammten Welt innerhalb ihrer selbst aufgehoben, sie gehören zum Wesen des endlichen Seins und bestehen nothwendig fort in den verschiedenen Graden der Verkehrung und Verderbtheit, die in der verdammten Welt sich vorfinden. Die wesentliche Ordnung der endlichen Welt in ihrer substanzialen, ungleichen Vielheit, in ihrem Lebenszusammenhange, diese Ordnung, die der endlichen Welt als einem Nachbilde des dreieinigen Gottes nothwendig ist, kann also durch die endliche Freiheit keineswegs aufgehoben, sondern nur mehr oder weniger gestört und verkehrt werden. Sei es nun, daß alle Stufen der Welt an dem Verderben und an der Verkehrung der Weltordnung theilnehmen, wie es im Verlaufe der wirklichen Weltgeschichte geschehen ist, oder daß nur ein einzelnes Glied aus der Stufenreihe der Wesen ausscheidet und seine Beziehungen zu

allen andern verkehrt, immer bleibt die Weltordnung in ihrem wesentlichen Charakter, wenn auch verderbt und gestört, bestehen. Die Welt ist ein Nachbild des dreieinigen Gottes. Gott ist in der absoluten Einheit und Gleichheit seines Wesens nur unterschieden in drei gleich vollkommenen Personen, die ohne Ueberordnung und Unterordnung ihr gleiches Wesen besitzen. Die endliche Welt kann daher nur in substanzialer ungleicher Vielheit, in einer Stufenreihe ungleich vollkommener Wesen wirklich sein, in einer Vielheit, die ihre Lebensgemeinschaft nur jener Ungleichheit gemäß, nach Ueberordnung und Unterordnung, besitzt. Diese Weltordnung ist von der Existenz der Welt unzertrennlich, weil sie mit dem Begriffe und Wesen des endlichen Seins gegeben ist; sie kann daher wohl verzerrt und verrückt, aber niemals aufgehoben werden. Während daher die erlösete, in ihrer Vollendung verklärte Welt die ursprüngliche Weltordnung in ungestörter Harmonie verwirklicht und so rein und ungetrübt ihr absolutes Urbild wiederspiegelt, kann auch die verdammte Welt nicht aufhören, die absolute Herrlichkeit des Einen dreipersönlichen Gottes, wenn auch unfreiwillig, zu bezeugen; denn sie kann nicht aufhören, ein Nachbild des dreieinigen Gottes zu sein, wenn auch zum Zerrbild verunstaltet, sie bleibt dem nothwendigen Charakter des endlichen Seins und der wesentlichen Weltordnung unterworfen, deren unselige Verzerrung sich selbst richtet als eine verschuldete Verkehrung der ursprünglichen reinen und glücklichen Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott.

Hiermit ist der zweite Theil zum Abschluß gekommen. Die Trinitätsidee hat sich uns als erstes und höchstes Prinzip zur Erklärung und Begründung der endlichen Welt gezeigt. Die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee ist somit auch für die Erkenntniß des endlichen, relativen Seins nachgewiesen, und wir sind daher an der Grenze unserer Aufgabe überhaupt angelangt.

Schluß.

Die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee sowohl in Betreff einer konkreten Gotteserkenntniß, als auch rücksichtlich der Erklärung und Begründung der endlichen Welt hat sich für uns auf das deutlichste herausgestellt. Die Idee der Trinität hat sich uns als das höchste Prinzip der Erkenntniß erwiesen. Der Eine, dreipersönliche Gott ist die absolute Wahrheit und Wirklichkeit der Grundbegriffe

unseres Denkens, er ist so die absolute konkrete Logik, in ihm haben alle logischen Gesetze unseres Denkens ihre absolute Verwirklichung. Die Trinitätsidee ist das höchste und letzte Prinzip für unsere Erkenntniß des absoluten und relativen Seins.

Gott als der Dreieinige ist nicht mehr das abstrakt Unendliche, der dunkle Urgrund, er ist nicht mehr das unterschiedslos Eine, welches in seiner Unbestimmtheit sich jeder lebendigen Denkbewegung, die ihrer Natur nach vom Abstrakten zum Konkreten, vom Unbestimmten zum Bestimmten übergehen will, durchaus entzieht, sondern er ist in seiner Dreipersönlichkeit der lebendige, in sich selber absolut entwickelte und vollendet bestimmte Gott. Das absolute Sein bedarf daher der endlichen Welt in keiner Weise, um in derselben zu seiner Bestimmtheit zu gelangen; denn es ist in sich selber, in seiner dreipersönlichen Lebensentwicklung absolut bestimmt. Die pantheistische Vorstellung, das absolute Sein komme zu seiner Bestimmtheit in der endlichen Welt, widerspricht den Grundbegriffen unseres Denkens und hebt das absolute Sein selber auf, weil dieses nicht in einer endlichen, sondern nur in einer absoluten Bestimmtheit wirklich sein kann. Die absolute Substanz entfaltet und verwirklicht in einem dreipersönlichen Unterschiede auf absolute Weise das, was sie ist, sie kann daher auf keine Weise substanzialer Grund der endlichen Welt sein. Nach der pantheistischen Anschauung hat die absolute Substanz keinen absoluten Unterschied, das absolute Wesen keine absolute Erscheinung, die absolute Substanz kömmt also nicht ihrem absoluten Wesen gemäß zur absoluten Erscheinung, sondern im Widerspruch mit ihrem absoluten Wesen nur zu einer immer endlichen Erscheinung, sie entwickelt und verwirklicht folglich nicht das, was sie ist, ihr absolutes Wesen nämlich, sondern das, was sie nicht ist, nämlich die endliche Welt. Der Pantheismus hat das absolute Sein, die absolute Substanz nur dem Namen nach; denn das absolute Sein ist nur in absoluter Bestimmtheit, die absolute Substanz nur in einem absoluten Unterschiede wirklich. Der Pantheismus ist eine Illusion, er spricht vom Absoluten und denkt es nur als Endliches. Das absolute Sein ist in einer absoluten Bestimmtheit, die absolute Substanz in einem absoluten Unterschiede wirklich; aber das absolut bestimmte Sein, die absolut unterschiedene Substanz haben ihre absolute konkrete Wahrheit in dem Einen, dreipersönlichen Gott.

Da Gott innerhalb seiner selbst in seinen drei Personen absolut entwickelt und entfaltet ist, so steht er zur endlichen Welt nicht im Substanzverhältniß; denn er hat ja innerhalb seiner selbst seine absolute Erscheinung, die absolute Verwirklichung seines Wesens. Gott als der Eine, dreipersönliche Gott kann zur endlichen Welt nur im Causalverhältniß gedacht werden, er kann die endliche Welt nur außerhalb seines identischen Seins als ein von seinem Sein verschiedenes

Sein, als eine von seiner Substanz verschiedene Substanz, setzen, er ist nicht der substanziale, sondern der kausale Grund der Welt. Der Pantheismus denkt Gott als den substanzialen Grund der endlichen Welt; da es aber der absoluten Substanz widerspricht, im Endlichen sich zu verwirklichen, so ist die absolute Substanz des Pantheismus, weil ohne ihre absolute Bestimmtheit und Wirklichkeit gedacht, logisch und in der That gleich dem Nichts, so ist die endliche Welt des Pantheismus, weil er sie nur durch jene nichtige Substanz begründet, ebenfalls logisch gleich dem Nichts zu denken, so ist der Pantheismus Nihilismus.

Der abstrakte, unterschiedslos unbestimmte Gott kann die endliche Welt nicht erklären; denn was hat die endliche Welt in ihrer konkreten Vielheit, in ihren Ordnungen, in ihrem lebendigen Organismus von Wechselbeziehungen mit dem unterschiedslos Einen zu thun, dem in seiner abstrakten Leerheit alle Vielheit, aller Organismus, alle lebendige Wechselbeziehung fremd ist, von dessen nichtiger Unbestimmtheit das Denken verzweifelnd sich abwendet? Nur der Eine, dreipersönliche Gott, der lebendig Eine in seiner Dreiheit von Personen, der wirklich gleiche Gott in seinem entfalteten dreipersönlichen Unterschiede, der so absolut organische und absolut lebendige Gott kann die endliche Welt erklären, wie sie konkret ist in ihrer ungleichen Vielheit, in ihrer Reihenfolge von Stufen und Ordnungen, in dem lebendigen Organismus ihrer Wechselbeziehungen, in ihrer zeitlichen Entstehung, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in ihrer relativen Vollendung. So ist das weltliche Sein und Leben ein wahres Nachbild des göttlichen Seins und Lebens, ein Spiegel und Zeuge der absoluten Herrlichkeit des dreieinigen Gottes. Für den Pantheismus ist die Welt nur die Fratze des Absoluten, die Verrücktheit und die Verzerrung desselben in Raum und Zeit, ein Abfall von der absoluten Wirklichkeit, ein endloser Weg, der nimmer zum Ziele führt, ein unendliches Streben, welches nie befriedigt wird.

De la Haye.